Emanuel Severino

MÂNA INTIMĂ

EUROPA, FILOZOFIE, CREȘTINISM ȘI DESTIN

EDIȚII ADELPHI

DE ACELAȘI AUTOR:

Soarta Necesității

Esența nihilismului

Fundamentul contradicției

Heidegger și metafizica

1Z *yok*

Parricidul eșuat

Inelul Întoarcerii

Gloria

Structura originală,

tendința fundamentală a timpului nostru,

Lege și întâmplare,

Dincolo de limbaj,

Dincolo de

Studii în filosofia praxisului

■ *Tautótês*

© 2010 ADELPHI EDIZIONI SPA MILANO

WWW.ADELPHI.IT

ISBN 978-88-459-2515-3

INDEX

Notă introductivă 11

I. Identitatea, lucrul, Europa 17

1. «Spirit critic» 19
2. Identitate europeană și sentiment de identitate 22
3. „Lucrul” european ca mamă din toate războaiele din Occident 29
4. Europa, SUA, URSS 36
5. Liberalism, democrație, catolicism, tehnica 42
6. Marea politică 46

Filosofie, Creștinism, Stat, și problemele păcii 51

1. *Geschick* 53

2. Statul Etic 56
3. *Filomieth (Sf. filosof)* 61
4. Păcatul și păcătoșii 65

5. Este Concordatul constituțional? 69
6. Bunul comun și profitul privat 73
7. Dorind pace 78

III. Note la capitolul 91

1. Erezie, utopie, filozofie 93
2. «Noi, germanii, suntem hegelieni» 96
3. Biserica Catolică și Filosofia 100
4. Libertate și secularism 103
5. «Cezar» și răul mai mic 108
6. Credință și violență 110

IV. Vină, voință, destin 115

1. Mâncându-l pe Dumnezeu 117
2. Vină și soartă 122
3. Sfidând Soarta 129
4. « Următorul » și anihilarea 135
5. „Eu” -ul 140

V. „Mâna intimă” și destinul 149

1. Apocalipsa Începutului, a Întâmplării, a Destinului 151
2. Turnul Siloamului și Caseta 157
3. Hristos și Spinoza: „mâna intimă” care îi leagă... 161
4. ... și leagă șansa, divinul și tehnica... 166
5. ... și Hristos și Diavolul - în privire destinului 173

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Astăzi (2009) „criză” înseamnă mai presus de toate „ *criză economică”.* Care, însă, este doar un simptom - cu siguranță de o consistență impresionantă - al unei - crize în esență mai profunde: nu doar cea economică , ci și a celor „mai profunde” către care formele culturii noastre intenționează în diverse moduri să atribuie crizele „de suprafață”.

Natura acelei crize, în esență mai profunde, reiese din această carte, ca și din celelalte cărți ale mele, și, într-un fel, se află în centrul ei. Își va continua cursul chiar și atunci când problemele economice actuale vor fi depășite și, pentru o vreme, vom reveni la convingerea că capitalismul este capabil să supraviețuiască propriilor crize. Dar această cale duce și la criza capitalismului, la declinul său. Așa cum a dus la declinul marxismului și al socialismului real; și, încă o dată și definitiv, va împinge creștinismul în declin.

nism și religie în general și toate marile forțe culturale, politice și economice ale tradiției occidentale.

Reunificarea capitalismului financiar și a capitalismului industrial se află în centrul reglementării *capitalismului* și este considerată astăzi (chiar și de cei care nu au intenția să abandoneze economia de piață) un factor esențial al soluției. Dar aceasta întoarce deja spatele capitalismului, deoarece *dereglementarea ,* care urmărește să se sustragă unității acestor două forme de capitalism, nu este o patologie a acestuia din urmă, ci este inerentă acestuia. Dimensiunea financiară este, de fapt, constituită, *de la bun început și în esență,* ca fiind *separată* de dimensiunea industrial-productivă: capitalismul apare atunci când nu mai este schimbul de bunuri care folosește bani, ci banii care folosesc bunuri, adică atunci când creșterea banilor ca profit privat este scopul producției de mărfuri; dar din punctul de vedere al scopului, orice mijloc este substituibil , astfel încât unirea mijlocului cu scopul este accidentală și, la propriu, o separare - iar banii și bunurile sunt tocmai separate. Când capitalismul va ieși din criza actuală (și) prin reunificarea finanțelor și a productivității reale, această reunificare se va baza, așadar, pe separarea acestor doi factori, adică va fi temporară.

În altă parte am indicat [motivele] (complet străine marxismului) pentru care declinul definitiv al capitalismului este inevitabil. Dar acest declin aparține, așa cum am menționat mai sus, și crizei esențial mai profunde care implică toate marile forțe ale tradiției occidentale . O „mână intimă ” (expresia lui Herder) le leagă: dar le leagă și de locul în care declin și care le conduce la declinul lor: locul tehnologiei, în măsura în

care aceasta ascultă subsolul esențial al filosofiei ultimelor două secole și, datorită acestei ascultări, este destinată să fie „forța” dominantă.

Acțiunea umană este „forță” deoarece este înțeleasă de el ca fiind capacitatea de a atinge obiective prin organizarea mijloacelor considerate cele mai potrivite. De ceva vreme (vezi *Destino della necessario,* Adelphi, Milano, 1980) scrierile mele au subliniat natura separatoare a acțiunii. În situațiile în care mijloacele sunt substituibile și accidentale în ceea ce privește atingerea unui anumit scop, separarea care există între scop și mijloacele ca atare este o altă trăsătură a acestui caracter.

Totuși, atunci când mijloacele unei acțiuni se prezintă ca fiind de neînlocuit – iar astăzi această proprietate aparține tehnologiei mai degrabă decât dorinței de a spori la infinit profitul privat – protejarea și sporirea mijloacelor nu numai că apar indispensabile în sine, ci se dezvăluie și ca scopul real al unei acțiuni care nu mai este „aceeași” tocmai pentru că scopul său nu mai este același. Nu mai este aceeași chiar dacă se crede a fi – așa cum se întâmplă cu acea acțiune care astăzi continuă să se creadă capitalism, chiar dacă procesul prin care scopul capitalismului este înlocuit de cel al sporirii la nesfârșit a tehnologiei este deja în desfășurare.

Însă, dincolo de motivele specifice care duc capitalismul la declinul său, există unul „transcendental”: imposibilitatea *oricărei* afirmări imuabile de-a lungul istoriei occidentale (din care Orientul este preistoria): „moartea lui Dumnezeu” și, prin urmare, a oricărui zeu în care se reflectă

Dumnezeul metafizic-teologic. Moartea lui Dumnezeu este, așadar, și moartea capitalismului - așa cum a fost și moartea socialismului real. Ca separare, capitalismul exprimă, de fapt, separarea esențială (voința radicală de separare) care este însăși sufletul Europei și al întregii sale istorii: separarea lucrurilor de *ființa lor,* adică mișcarea lor de la ființă la neant și invers. Separarea mijloacelor de scop este separarea mijloacelor de ființă, în timp ce scopul tinde să rămână în ființă cât mai mult posibil (cât mai mult posibil în raport cu măsura în care se dorește ca acesta să rămână acolo). Insă, ca orice altă forță occidentală, capitalismul este și un platonism care încearcă să afirme, dincolo de stabilitatea scopurilor sale, existența unei stabilități absolute, a unei dimensiuni imuabile, „metafizice", în care omul este plasat ca individ printre indivizi, cu capacitate de inițiativă și liber arbitru și care acționează în mediul „natural" al economiei de piață , unde creșterea profitului privat este menită să fie scopul suprem al societății. „Criza esențialmente profundă " menționată la început este tocmai declinul inevitabil al oricărei imutabilități - declinul care se dezvăluie doar atunci când știm cum să coborâm în subsolul esențial al - gândirii filosofice a timpului nostru.

„Tendința fundamentală a timpului nostru" a fost publicată de Adelphi la începutul anului 1988. În primul capitol, intitulat „Despre criză", scriu: „Tensiunea dintre cele două superputeri pentru dominația mondială creează o situație extrem de dinamică": chiar și la nivel economic . Dar această tensiune este prima modalitate prin care Aparatul Științifico-Tehnologic se întruchipează , constituindu-se ca un Superstat, adică ca

deținător planetar al monopolului legitim al violenței. „Criza”, așadar, se spune în acea carte, nu privește tehnologia, ci forțele care intenționează să o folosească ca mijloc. Deja în acea primă încarnare, Aparatul Tehnic este antreprenorul planetar, deoarece trebuie să producă tot ceea ce îi permite să-și mențină invincibilitatea față de restul lumii și care permite celor două superputeri care îl constituie să mențină echilibrul existent între ele.

Această tensiune reapare astăzi. Cele două superputeri rămân așa pentru că singurul lor potențial nuclear le face invincibile, deși fiecare tinde să fie liderul unui grup de puteri nucleare mai mici. Se poate spune, de asemenea, astăzi că tensiunea - dintre cele două grupuri și dintre ele în ansamblu și restul lumii - este destinată să creeze o situație extrem de dinamică la nivel economic (și dincolo de acesta), care, însă , nu consfințește dominația capitalului, ci a tehnologiei (în măsura în care ascultă de filozofie , adică de vocea care demonstrează inevitabilitatea declinului tradiției occidentale).

În capitolul V din lucrarea „ Tendința fundamentală a *timpului nostru ”,* intitulat „Ce este Europa?”, prezint principalele obstacole care, înainte de căderea Zidului Berlinului și de sfârșitul URSS, au stat în calea unificării politice a Europei. Acest lucru s-a datorat în primul rând faptului că apariția unei a treia superputeri, Europa, în cadrul Alianței Atlantice ar fi perturbat echilibrul de putere dintre SUA și URSS, pe care ambele erau hotărâte să-l mențină. Acest lucru trebuie totuși ținut cont *de posibilitatea , la vremea respectivă – o posibilitate* pe care aceste pagini ale mele nu au

putut să o excludă – ca unificarea politică a Europei să fi fost consolidată înainte de sfârșitul Uniunii Sovietice. Această posibilitate, de altfel, fusese prevăzută în scrierile mele încă din anii 1970, chiar dacă doar ca un aspect parțial, deși grandios, al crizei mai ample a tradiției occidentale și, mai ales, a sufletului său, tradiția filosofică.

Dincolo de „mâna intimă" care leagă această tradiție, centrată pe creștinism, de vocea filosofiei și tehnologiei contemporane, *destinul a văzut* întotdeauna intimitatea acelei mâini ca fiind apogeul nebuniei esențiale pe care omul este destinat să o experimenteze – sau, mai precis, prin care esența omului este destinată să fie experimentată. Și pe care, mai mult, este destinat să *o depășească*.

Pe lângă părțile inedite, această carte conține reelaborări ale unor scrieri, compuse în ultimii ani , care, cu diferite ocazii și pentru scopuri diferite, abordează tema pe care o propune.

THE
IDENTITATE, LUCRU, EUROPA

1. „SPIRIT CRITIC”

Dacă există, în ce constă „spiritul european”? Îl reflectă Constituția europeană? Răspunsurile pot fi date imediat. „Spiritul european” este „ spiritul critic”. Și nicio Constituție, produs inevitabil al compromisurilor, nu poate reflecta „spiritul critic”. Înțelesul acestei ultime expresii, însă, nu este ușor de înțeles.

Spiritul critic este spiritul Europei deoarece, apărând la un moment dat în istoria omenirii , în Grecia, s-a extins până la a domina toate evenimentele de pe continentul european - și, în ciuda a tot, tinde acum să se extindă pe întreaga planetă. Niciun alt „spirit” nu a reușit să facă acest lucru . Timp de milenii, oamenii au trăit în mit, acceptând obiceiurile practice și culturale ale societății în care trăiau sau, chiar înainte de aceasta, fiind ghidați de impulsurile lor. Apoi, cu cinci secole înainte de Hristos, în rândul poporului grec antic, a ieșit la iveală „spiritul critic”.

voința de a se îndoi de fiecare obicei și de fiecare impuls și de a respinge tot ceea ce se lasă respins.

Grecii au dat acestei dorințe numele de „filosofie”. „Filosofia” este sinonimă cu „spiritul critic ”. Sau, este rădăcina sa. Respingând „mormintele văruite” și preamărind „intenția corectă”, Isus este un mare susținător al spiritului critic - chiar dacă va fi trădat de mulți dintre cei care îl urmează. Creștinismul autentic este religia filosofică prin excelență, s-a spus. Și pe bună dreptate, în măsura în care creștinismul este o critică a mormintelor . La temelia libertății, democrației și respectului pentru demnitatea umană pe care - Constituția Europeană pretinde că le promovează, se află acest spirit, și anume lupta împotriva tiraniilor antice și mai recente care cer acceptarea oarbă a poruncilor lor.

Atitudinea critică se extinde cât de departe poate. Se oprește doar acolo unde nu este posibil să detroneze tiranii și să răstoarne idolii. Adică, se oprește doar în fața a ceea ce este de netăgăduit - iar ceea ce este autentic de netăgăduit este adevărul. „Filosofia” înseamnă literalmente „grija pentru ceea ce este luminos *(saphés)* ”; iar adevărul este în esență ceea ce rămâne în lumină.

Toate formele de cultură și civilizație europeană - mențin în esența lor această voință de adevăr. Nu poate fi reglementată de legi externe – și în acest sens este „anarhică” – ci doar de legea care prescrie respingerea a tot ceea ce poate fi respins – și în acest sens este suprem non-anarhică. Sufletul comun al adevărului, științei și raționalizării crescânde a acțiunii în Europa este evident. Și chiar și al artei europene – care, într-

adevăr, duce la un vis, dar pentru că are constant în față caracteristicile vieții treze, adică adevărul lumii, de care dorește să se despartă temporar sau definitiv, sau de care dorește să salveze omenirea.

Relația cu adevărul îi divizează pe oameni, deoarece în fața lui fiecare individ trebuie să fie singur și să piardă cumva din vedere ceea ce fac ceilalți. Nu privea Isus în această direcție când a spus că a venit să aducă sabia? Nu e de mirare că, spre deosebire de ceea ce se întâmplă în Statele Unite, statele europene, asemenea orașelor grecești antice, și repetând diaspora indivizilor în ceea ce privește adevărul, sunt atât de diferite , divergente, aflate în luptă și libere unele față de altele. O libertate, aceasta, care nu are nicio legătură cu degenerările spiritului critic, cum ar fi libertatea care este licența maselor europene și occidentale sau inerția culturală care transformă spiritul critic însuși în dogmă. Creștinismul , în dezvoltarea sa istorică, a fost și el un mare dușman.

Este ușor de înțeles rezervele de fond ale celor care ar fi trebuit să includă recunoașterea „rădăcinilor noastre creștine” în Constituția europeană. Calea care (indiferent de intenții) duce de la această recunoaștere la *supraviețuirea* acestor rădăcini și, prin urmare, la recunoașterea faptului că Europa este un stat creștin este scurtă - cu consecința inevitabilă că un stil de viață necreștin ar fi o încălcare a Constituției europene. Este o afirmare a spiritului critic că Europa nu are propriile „Pacte Lateran”.

Importanța Constituției Europene este, prin urmare, incontestabilă. Dar este totuși un pas formal . Mai decisiv este modul în care Europa poate avea , în

politica externă, o „ capacitate operațională folosind mijloace civile și militare” (articolul 40 din Constituție). Europa nu se poate distanța de Statele Unite; dar poate fi un interlocutor credibil și, prin urmare, un aliat valid, numai dacă este puternică din punct de vedere militar. Să luăm în considerare forța care, într-o lume din ce în ce mai periculoasă, nu poate fi improvizată și totuși există deja: arsenalul nuclear al Rusiei. Europa și Rusia se apropie de ceva vreme. Cum ar putea fi altfel? Dacă aderarea Turciei la Europa este la orizont, cum putem ignora, printre altele, faptul că gândirea critică a dus la declinul comunismului în Rusia?

Acestea fiind spuse, pasul cel mai decisiv începe în acest punct: în primul rând, acela de a pune în lumină abisul neexplorat din care a ieșit „spiritul critic”.

2. IDENTITATEA EUROPEANĂ ȘI SIMȚUL IDENTITĂȚII

Am fost întrebat: „Este posibil să construim Europa unită care a fost visul atâtor culturi liberale, democratice și catolice din trecut? Ce se poate propune pentru a defini identitatea europeană a secolului XXI?”

Să ne întrebăm, pe rând: „Ce înseamnă «Europa unită» și «identitate europeană»?” O întrebare care provoacă imediat un sentiment de iritare în rândul specialiștilor în științe sociale – și nu numai în rândul lor. Este, de fapt, o întrebare „filosofică”, una dintre acelea care, adică, pare să amâne doar răspunsurile „concrete”. Totuși, dacă „Europa unită” și „ identitate

europeană” sunt expresii care rămân vagi, nu rămâne oare vag și fiecare „răspuns concret” pe care l-am putea da la aceste prime întrebări? Și aceste întrebări în sine?

Conform sensului actual al termenilor „unitate” și „ identitate”, Europa poate avea o identitate doar în măsura în care este unită; și poate fi ceva unit doar în măsura în care are o identitate. În dimensiunea juridică , de exemplu în cadrul unui proces, stabilirea „identității unei persoane” înseamnă a constata dacă persoana prezentă efectiv sau virtual la proces este tocmai cea despre care judecătorii sunt chemați să investigheze și să decidă. Și despre o anumită reprezentare a Europei, ne putem întreba efectiv dacă Europa astfel reprezentată este Europa reală - ne putem întreba, adică, care este adevărata sa „identitate”. Totuși, un răspuns la această întrebare este posibil numai dacă știm ce este Europa, din ce constă, adică în ce este „identitatea” sa - unde, însă, această „identitate ” nu mai indică relația congruentă dintre o reprezentare și realitate, ci indică, exact, ce constituie acea realitate, principiul care unește și adună în sine, conectându-le, multiplele sale aspecte. În cultura noastră, acest principiu unificator este, așadar, esența multitudinii unificate, ceea ce rămâne prin variație.

ținunea aspectelor sale accidentale. Rămâne identic - întrucât nu ar persista dacă s-ar diversifica. Această situație este menționată atunci când vorbim despre „identitatea unui oraș sau a unei regiuni”. Dar poate rămâne identic numai dacă, de la bun început, este identic cu sine însuși. Numai ceea ce este identic cu sine însuși poate rămâne identic cu sine însuși.

Care este, așadar, principiul unificator care constituie „identitatea europeană” și, în special, „identitatea europeană a secolului XXI”? Răspunsul rămâne inadecvat până când nu ne dăm seama că „ identitatea”, înțeleasă în acest ultim și fundamental sens (adică identitatea a ceva cu sine însuși, fără de care nu ar putea rămâne identic cu sine însuși), nu este pur și simplu un sens printre altele, ci este sensul pe baza căruia se pot constitui toate celelalte sensuri. „Europa”, „hegemonia europeană”, „ declinul european”, „hegemonia americană”, „cultura liberală”, „cultura democratică”, „cultura catolică ” etc. sunt sensuri; și ele înseamnă ceea ce înseamnă doar pentru că conținutul lor este „identic” - identic nu cu conținutul unui alt sens, ci „identic cu sine însuși”. (Evident , grupul de sensuri tocmai dat reprezintă doar o mică parte din totalitatea sensurilor . Pentru a elimina neînțelegerile, putem adăuga un alt grup, ca exemplu: „pământ”, „mare”, „cer”, „pace”, „război”, „casă”, „copac”, „om ”, „Socrate”, „această culoare verde”, „acest sentiment de bucurie” și așa mai departe, la infinit.) „Identitatea” Europei este însăși ființa Europei.

Strict vorbind, întrebările cu care am pornit se referă la *ce* conținut se constituie în „identitatea Europei”. (De fapt, atrăgând atenția asupra sensului identității, nu ne

referim la dificultatea de a stabili dacă identitatea europeană este constituită, de exemplu, de creștinism sau de spiritul critic, ori de sinteza acestora. Mai degrabă, subliniem că, odată ce s-a stabilit că, de - exemplu, creștinismul constituie identitatea esențială a Europei, nu s-a spus încă nimic despre temeiul acestui tip de investigație , adică despre sensul exprimat de cuvântul „identitate”. Odată ce acest sens a devenit mai clar , va rămâne cu siguranță de stabilit *ce conținut se constituie* în „identitatea Europei ”.)

„Semnificațiile” reprezintă sensul a ceea ce este. Grecii numesc „ceea ce este” *tò ón,* adică „ființa ” („ființa”). Întrucât s-a spus mai sus că sensul „identitate” este acela pe baza căruia toate celelalte semnificații - ființe - sunt și înseamnă ceea ce sunt și înseamnă, și întrucât lumea este manifestarea totalității semnificațiilor, rezultă că existența și sensul lumii și al istoriei sale - existența a tot și istoria a tot ceea ce există în lume - este inseparabilă de sensul „identității” lumii și al fiecărei faze a istoriei sale.

Dar, cu toate aceste considerații, nu am ajuns poate la o banalitate fără sens? Se pare că ceea ce s-a spus până acum poate fi rezumat prin afirmația că totul („ființa”) este ceea ce este pentru că este identic cu sine însuși; că, prin urmare, identitatea este fundamentul a tot ceea ce se întâmplă în lume ; și că, prin urmare, și Europa este ceea ce este pentru că este identică cu sine însuși. O banalitate care, în plus , încă nu reușește să răspundă la întrebarea „definirii” identității europene și, într-adevăr, a identității europene a secolului XXI.

Da, se pare că am căzut într-o banalitate fără sens. Totuși, se pare că așa este pentru că „identitatea”

ființelor este considerată ea însăși o banalitate cu care nu merită să pierdem timpul. Dar suntem oare siguri că sensul „identității” este atât de evident? Și dacă *nu ar fi* atât de evident, nu ar deveni oare niște banalități fără sens tocmai acele discursuri care pretind că spun lucruri „concrete” despre identitatea europeană, presupunând că sensul identității este evident ?

Omul nu a meditat întotdeauna asupra sensului identității. Această meditație începe într-un anumit moment al istoriei, în Grecia, când filosofia iese la iveală. Poporul grec aduce la lumină un sentiment de „identitate” care nu este primul, dar este fără precedent. Și totuși, acesta se extinde progresiv până când domină fiecare gând, eveniment , operă și instituție din ceea ce numim „istorie europeană”. Prin filosofie, poporul grec aduce la lumină un sentiment de identitate *fără precedent* , care, prin urmare, tocmai pentru că este un sentiment de *identitate,* stă la baza „istoriei europene”. Pe măsură ce se răspândește, domină progresiv gândirea filosofică , cultura clasică, dreptul și Imperiul Roman, creștinismul și Biserica, economia și politica, formele politico-economice ale Evului Mediu, Renașterea, formarea statelor-națiune, știința modernă, Reforma protestantă, știința și cultura modernă, Iluminismul , revoluțiile engleză, franceză și americană , capitalismul, comunismul și socialismul real, modul în care se manifestă războiul de la Alexandru cel Mare până la conflictele mondiale ale secolului XX , tehnologia, expansiunea tehnologiei și științei europene, care ghidează acum întreaga planetă . Fiecare dintre aceste mari forme este, de fapt, „ceva”, o „ființă”, care este ființă pentru că este identică cu ea însăși și este așa

conform simțului identitar fără precedent scos la iveală de gândirea greacă. Fiecare dintre aceste forme, mai mult sau mai puțin explicit, ia poziție, față de ea însăși și față de celelalte, concepând totul, fiecare „ființă” ca fiind identică cu ea însăși, conform acelui simț nemaiauzit. Ce este, așadar, acest simț, din ce constă? (Dar dacă este atât de dominantă în istoria occidentală, nu trebuie să ni se pară acum complet familiar ceea ce inițial părea nemaiauzit?)

Să răspundem astfel. Începând cu filosofia greacă , convingerea că fiecare lucru, adică fiecare entitate din lume, este identică cu sine însuși *atâta timp cât există,* adică *atâta timp cât nu este nimic,* s-a răspândit tot mai mult în lumea occidentală și acum în fiecare regiune a planetei. Tocmai pentru că este pus în raport cu *neantul* din care provine și în care se întoarce, „lucrul” este înțeles de gândirea filosofică ca „ființă”, „ființă” sau ca „ceea ce este atâta timp cât există”. În cadrul acestui sentiment de identitate, inseparabil de sentimentul de neant și de ființă, fiecare entitate din lume se prezintă, așadar, cu o radicalitate extremă, ca o entitate.

„Contingent”, „Perisabil”, „Istoric”, „Temporal”, „Finit”. Aceste trăsături sunt extrem de radicale, deoarece acum nimicul *așteaptă* ceea ce a reușit temporar să existe. Și această radicalitate este determinată și de procesul prin care, dacă gândirea filosofică crede inițial că dincolo de entități temporale există și unele imuabile și divine, ea își dă seama apoi că temporalitatea, istoricitatea și finitudinea aparțin *fiecărei entități.*

Cum putem, așadar, defini identitatea europeană – care stă la baza identității europene în secolul XXI? Se

poate răspunde acum astfel: identitatea europeană este voința de a înțelege „identitatea” lucrurilor ca fiind identice cu ele însele *atâta timp cât nu sunt nimic,* adică ca o identitate care este, în sensul extrem, o identitate istorico-temporală. În sensul său cel mai original , „identitatea europeană” este voința, care este acum voința planetei, de a gândi radical „ identitatea” ca - identitate istorico-temporală a lucrurilor și de a acționa în conformitate cu aceasta. Identitatea europeană este voința de a crede că identitatea lucrurilor (și, prin urmare, și a acelui lucru care este Europa) este ființa lor identică cu ele însele atâta timp cât nu sunt nimic : voința de a înțelege ființa- lucralitate a lucrurilor ca fiind în esență unită cu nimicul din care vin lucrurile și la care se întorc. Implicațiile autentice ale acestui sentiment de identitate nu sunt niciodată reflectate. Dar, între timp, se poate spune că acest sentiment este „mâna intimă” care „unește într-una” toate formele civilizației occidentale.

3- „Lucrul” european ca mamă a tuturor războaielor occidentale

Numai dacă „lucrul” este gândit ca temporalitatea extremă a ființei auto-identice a ființelor - temporalitatea prin care un lucru este ceea ce iese temporar din neant - numai pe această bază se poate - dezlănțui voința de a domina lucrurile într-un mod extrem: prin planificarea creării, distrugerii și a fiecărei modificări a lor, adică prin împingerea lor din neant și împingerea lor înapoi în el. În această ființă inventată, produsă, creată, distrusă, modificată în toate direcțiile, ele sunt asumate în totala lor disponibilitate față de proiectele formei extreme a voinței de putere. Ca „entitate” istorico-temporală, lucrul este în esență un „voit”; astfel încât voința de a domina o anumită dimensiune a ființelor se ciocnește cu celelalte voințe de a o domina și de a le domina pe celelalte. Fiecare dimensiune a ființelor este în conflict cu celelalte. Identitatea prin care un lucru este o „entitate” se dezvăluie în voința de a anihila tot ceea ce pentru aceasta din urmă este incompatibil cu ceea ce își dorește.

Când științele istorico-sociale vor să indice - identitatea europeană în general sau în raport cu o anumită epocă, ele propun anumite determinări „concrete” - de exemplu creștinismul , autonomia statului, „cultura liberală, democratică, catolică”; dar, chiar dacă în aceste științe acest lucru nu este explicit, astfel de determinări sunt gândite în primul rând ca „entități” identice cu ele însele, atâta timp cât nu sunt un nimic.

adică, ca entități care, radical atribuite temporalității și istoricității, se luptă între ele pentru a rămâne în ființă și își împing adversarii în neant. O luptă care persistă chiar dacă cei care o conduc proclamă că doresc iubirea aproapelui . În ceea ce privește fiecare „ființă” astfel înțeleasă, orice altă „ființă” este un pericol și un antagonist, deoarece dimensiunea în care entitățile ies temporar din neant este întotdeauna limitată în ceea ce privește orice formă de voință care, în orice caz, caută să-și extindă stăpânirea asupra altor entități și asupra aceleiași dimensiuni. Chiar și atunci când se dă la o parte, voința lasă tot locul voinței lui Dumnezeu, care nu suportă să-și împartă împărăția cu ceilalți . Heraclit spune că „războiul este mama tuturor lucrurilor”. Dar când înțelegem sensul care este atribuit „lucrului” la începutul istoriei europene, pe măsură ce iese temporar din neant și poartă război pentru a rămâne în această proeminență , atunci este necesar să spunem că *„lucrul” este mama tuturor războaielor* care se poartă pentru a lua în posesie spațiul capabil să găzduiască ceea ce reușește să iasă temporar din neant.

Întrucât Europa este evocarea originală a acestui sens de „lucru”, Europa însăși este mama tuturor războaielor care au fost și vor fi purtate în acest fel. În această maternitate rezidă identitatea Europei. Astăzi, ne propunem să ne distanțăm de război rămânând în esența care îl generează. Rămânem în această esență pentru că nu suntem capabili să-l punem în fața ochilor noștri și să-i vedem trăsăturile. Imaturitatea culturii actuale, în plus, consideră că este o pierdere de timp să reflectăm asupra sensului „identității”, al „lucrului”, al „nimicului”, al „ființei”, care totuși constituie

nemaiauzitul din care provine Europa.

În cadrul acestei evocări a „identității ”, nu numai istoria care se desfășoară în zona geografică dintre Atlantic și Ural iese la iveală, ci și întreaga istorie a continentului american de la descoperirea sa de către europeni și, prin urmare, întreaga istorie a Statelor Unite. Întrucât își au fundamentul în marxism, Uniunea Sovietică, China comunistă și alte țări comuniste ies, de asemenea, la iveală în cadrul acestei evocări. Prin urmare, conform acestei evocări, Iluminismul, liberalismul, capitalismul , democrația, creștinismul și diversele sale confesiuni se concep pe sine și relația lor cu „lucrurile” lumii. Până acum, gândirea dominantă a întregii planete este cea a mamei tuturor războaielor care vor însoți fiecare pace: maternitatea tragică a Europei a devenit maternitatea întregii planete. Chiar și „bunul simț” al popoarelor este acum aproape în întregime dominat de această maternitate. Miturile și înțelepciunea Orientului au devenit preistoria simțului european de a fi. Occidentul, a cărui inimă este Europa, reduce concepția Orientului despre „lucralitate” și „identitate” la propria sa preistorie. În raport cu orizontul pe care l-am indicat, orice răspuns la întrebarea identității europene din perspectiva științelor istorice, sociale, economice și politice sau din perspectiva oricărei alte discipline științifice sau a oricărei forme religioase, devine ceva de natură supranațională.

într-adevăr, se învecinează cu alterarea și iluzoria, în măsura în care întoarce spatele fundamentului oricărui „concret ” pe care astfel de răspunsuri pretind că îl

afișează. Și mai iluzorie este pretenția de a rezolva - problemele actuale ale păcii și războiului bazându-se pe și mobilizând aceste „concretețe”.

În ceea ce privește „bunul simț” al popoarelor, este dificil chiar și pentru un tăietor de lemne să aibă un mod de gândire care să nu fie influențat într-un fel de marile forme ale civilizației occidentale. Creștinismul, capitalismul, marxismul și tehnologia în special au adus și continuă să aducă maselor planetei simțul grecesc al identității ființei - un simț bine cunoscut masei, chiar și atunci când acestora le lipsesc cuvintele „filosofice” . Tăietorul de lemne din vechime își taie copacul, în primul rând pentru că îl percepe ca pe un „copac ”; dar și pentru că știe că copacul nu este „toporul” și nici acest „celălalt copac” care stă lângă el . Pentru el, copacul său, toporul, celălalt copac, casa, câmpul, păsările, el însuși sunt „lucruri” și fiecare este diferit de celălalt. În măsura în care este conștient de această diversitate, este conștient că are de-a face cu o multitudine de „lucruri” și, prin urmare, chiar dacă nu este conștient de aceasta, percepe diferența dintre sensul de „copac” („topor ”, „câmp” etc.) și sensul de „lucru”. El nu acționează în raport cu ceva ce stă în fața lui doar ca un „copac”, ci mai degrabă în raport cu ceva ce stă în fața lui tot ca un „lucru” și ca un lucru care, diferit de celelalte (el poate vedea și spune că copacul nu este toporul), este identic cu el însuși. Acțiunea tăietorului de lemne este astfel determinată nu numai de sensul pe care „copacul” îl are pentru el, ci și de sensul pe care „lucrul” îl are pentru el. Încetul cu încetul, mai mult sau mai puțin direct și explicit, sensul greco-occidental al „lucrului” (adică al ieșirii temporare în mijlocul neantului, care este mama

luptei extreme de a nu cădea în neant) ajunge în fața ochilor oamenilor și, de asemenea, în ochii tăietorului de lemne și învăluie și determină modul în care acesta își taie copacul - și, pentru a lărgi exemplele, modul în care muncitorul stă pe linia de asamblare, inginerul proiectează un pod, birocratul organizează completarea actelor, judecătorul conduce un proces , mama își iubește copilul, artistul își creează opera și, în general, fiecare activitate este realizată.

Însă, în interiorul acestui orizont, fiecare activitate, chiar și cea mai tandră, crește în solul violenței extreme , deschis de credința în legătura care unește lucrurile cu neantul. Rădăcina fiecărei crime rezidă în convingerea liniștită – căreia i se conformează acțiunile „muritorului” – că lucrurile în sine nu sunt nimic , adică lucruri moarte, și că atunci când există, se luptă să nu fie așa. Liniștea acestei rădăcini a hrănit arborele continentului european , ale cărui ramuri, acum mai vizibile decât trunchiul, își aruncă umbrele pe pământ. Din această liniște izvorăște distrugerea-construcția febrilă care constituie istoria Occidentului.

Fiecare încercare de a realiza unitatea politico-economico-religioasă a Europei își propune, așadar, să unifice *lucrurile* care, în sine, tind să se diferențieze , să se separe, să se distanțeze și să se distrugă reciproc. În măsura în care apar (în măsura în care se crede că apar) temporar din neant, entitățile nu pot avea legături esențiale între ele: neavând nimic în spate, nu pot avea legături esențiale nici măcar cu alte entități. Ieșind din neant, relația lor cu alte entități nu poate fi decât conflict, luptă, război, adică dezunitate. Pe baza acestei dezunități esențiale a entităților, s-au făcut încercări, în

primul rând pe continentul european, de a realiza o unitate care, chiar înainte de a fi politică, economică sau religioasă , a fost filosofico-ontologică. Dumnezeul - gândirii metafizice a intenționat să unifice totalitatea - ființelor; iar Dumnezeul creștin a intenționat să determine, radicalizând-o, această unificare, extinzând-o la unitatea indivizilor înșiși (care sunt, de altfel, o luptă în interiorul lor) și a familiei.

Pe fundamentul acestei unificări filosofico-creștine, s-a intenționat construirea *res publica,* „lucrul public”, care este *Respublica* atât atunci când este în vigoare un regim „republican”, cât și atunci când este în vigoare unul „monarhic” - și care este *res* în sensul grecesc de „lucru”, moștenit și transmis prin cuvântul latin. Dacă *Respublica* înseamnă dominația acestui sens, nimic nu este *mai puțin* utopic decât „Republica” lui Platon. Dar dacă *Respublica* înseamnă capacitatea de a unifica entități, care în sine sunt luptă și dezunitate, fiecare *Respublica,* adică fiecare încercare de unificare metafizică-religioasă-economică-politică-socială a entităților, este destinată eșecului (așa cum a eșuat, de fapt, în trecut). Înainte de creștinism (dar deja pe fundamentul filosofiei), Alexandru cel Mare a încercat să realizeze această unificare , îndreptându-se spre Est în loc de Vest. După creștinism, cei care au încercat-o au fost Imperiul Roman, Biserica, Sfântul Imperiu Roman, Napoleon și nazismul (care credeau, de asemenea, că se mișcă în cadrul unificării divine a lumii și erau interpreții ei autentici). Încercări de unificare care au în centrul lor separarea – chiar dacă, atunci când se alătură imperialismului colonialist, ele vizează deja globalizarea, adică unificarea planetei .

Când, în secolul trecut, continentul european și-a pierdut hegemonia, autentica încercare „europeană” de a unifica „lucrurile ”, adică ceea ce este în esență „european”, a fost realizată (și în mare parte dincolo de intențiile protagoniștilor) nu atât de continentul european, cât de duumviratul global SUA-URSS, care a fost cel mai puternic „monopol legitim al violenței” realizat până atunci, adică cea mai puternică formă de Stat „european”, cea mai puternică formă de Ființă, de Stabilitate care s-a încercat a fi realizată prin unificarea entităților esențial divergente și separate ale Planetei - unde divergența și separarea erau, la suprafață , cele imediat vizibile, între democrația capitalistă americană și socialismul real și economia planificată a URSS (în care, de altfel, se exprima numitorul comun al simțului grecesc al identității entității, în direcții divergente) ; dar unde, mai profund și mai puțin perceptibil, divergența și opoziția erau cele dintre cele două sisteme de „entități” care constituiau SUA și URSS, și dintre chiar entitățile din care consta fiecare.

a acestor două sisteme opuse. Chiar mai mult decât pe continentul european, în duumviratul SUA-URSS, „lucrul” european s-a exprimat ca mama tuturor războaielor și, în acest caz, ca mama acelui tip de război („Războiul Rece”) care a ținut pământul suspendat deasupra abisului distrugerii nucleare; și care, cu toate acestea, și tocmai din acest motiv, timp de aproape o jumătate de secol a asigurat „pacea” în regiunile centrale ale celor două imperii – o pace care este o prefigurare a *pacii technica* spre care se îndreaptă astăzi încercarea, cu un suflet esențial „european”, de a unifica entitățile planetei, adică neunificabilul, în cadrul procesului așa-numitei „globalizări” . În acest sens, continentul european a cedat altora sarcina de a perpetua și globaliza „identitatea europeană”.

4. EUROPA, SUA, URSS

Este clar că întrebările de la care am pornit se referă la măsura în care „identitatea europeană ” poate fi perpetuată *de continentul european* , odată ce, odată cu criza duumviratului SUA-URSS, Statele Unite sunt lăsate să administreze cu cea mai mare putere „identitatea europeană”, adică „lucrul” care este mama tuturor războaielor. Aceasta nu înseamnă că administrarea „ identității europene” este condusă exclusiv de Statele Unite. Chiar și continentul european, chiar și Rusia, chiar și Japonia, India și China, chiar și... că Islamul, în moduri diferite, sunt forme de - administrare a „identității europene”. Nu sunt cea mai

puternică formă de astfel de administrare, dar o anumită formă de administrare a „identității europene” este totuși prezentă în ele. O afirmație evidentă, aceasta, cu privire la Rusia și statele care au alcătuit URSS, unde marxismul a condus la rădăcinile grecești ale sensului „lucrului” (și înainte de marxism, creștinism și islam); dar este, de asemenea, ceva inevitabil în raport cu prezența capitalismului și democrației în Japonia și India; în raport cu prezența marxismului și capitalismului în China; și a capitalismului și islamului în statele arabe – întrucât și islamul – la fel ca creștinismul , capitalismul, democrația, marxismul – își are rădăcinile în gândirea greacă, adică în sensul grecesc al „lucrului”. Aceasta nu înseamnă că nu există nimic altceva pe pământ în afară de „identitatea europeană”, ci că această identitate își subordonează tot ceea ce diferă de ea și care trebuie acum considerat preistoria sa.

În ce măsură, așadar, poate fi *continentul european* , în contextul indicat mai sus, administratorul acelei „identități europene” care a apărut pentru prima dată pe acel continent și a atins prima sa mare dezvoltare? In sensul său esențial, afirmația că declinul Europei a început odată cu Primul Război Mondial este afirmația că, odată cu acest conflict , administrarea principală de către continentul european a sensului greco-occidental al „identității europene” a început să decadă.

Științele istorico-sociale încearcă să indice „cauzele” acestui declin; dar această indicație nu poate rămâne decât superficială până când nu se poate ajunge la istoria esențială a identității greco-occidentale a „lucrului”: aceasta este istoria a cărei structură

fundamentală a fost indicată mai sus , care poate fi acum reamintită spunând că voința ca deasupra sau în inima lucrurilor istorico-temporale să existe lucruri divine, - imuabile și metatemporale *scade* din cauza unei necesități pe care cultura noastră nu este încă capabilă să o descifreze pe deplin; și că odată cu acest declin iese inevitabil la iveală voința ca *totul* să fie în timp și istorie, ieșind provizoriu din nimic. Declinul inevitabil al - tradiției europene este „moartea lui Dumnezeu” și, chiar mai originar, este moartea oricărui adevăr care intenționează să domine singurul adevăr posibil (pentru Occident), adică devenirea istorico-temporală în care constă războiul dintre lucrurile lumii.

În cadrul acestui declin – care a avut loc în ultimele două secole – omul pierde valoarea absolută ce derivă din relația sa cu adevărata și imuabilă Ordine a lucrurilor divine. Pe baza acestei pierderi de valoare, - ceea ce este în mod obișnuit remarcat (fără a-i vedea însă fundamentul autentic) poate prinde definitiv contur : concepția copernicană care ia de pe Pământ, și prin urmare de pe lumea umană, privilegiul de a se afla în centrul imuabil al universului ; și concepția evoluționistă a omului ca ființă total terestră de origine animală; și convingerea că conștiința și inteligența omului pot fi înțelese ca rezultatul unor impulsuri oarbe, al unor mișcări aleatorii ale materiei, al unor relații economico-sociale în esență istorice și tranzitorii și al tot ceea ce tradiția europeană consideră mai puțin „nobil” și „mult prea uman” decât conștiința omului și formele morale care descind din ea.

Odată cu declinul oricărei Ordini divine și imuabile a lucrurilor, conflictul și lupta care aparțin deja

„lucrului” ca conflictualitate esențială a Occidentului devin extreme, adică o entitate istorico-temporală care, venind din nimic, este inițial separată de alte entități și, prin urmare, se află în conflict cu ele. Voința de a face ca o anumită dimensiune a entității să prevaleze asupra altora, de fapt, nu mai este obligată să se măsoare și să răspundă pentru ea însăși acelei Ordini divine imuabile care o constrânge și o limitează . Odată cu acest declin, rămân pe câmp doar voințe opuse , unde singura - valoare, și prin urmare singura valoare „adevărată” (și în acest sens singurul „adevăr”) este puterea pe care acestea sunt capabile să o exercite.

Puterea *tehnologiei devine astfel decisivă.* Dintr-un instrument în mâinile unei umanități convinse de demnitatea și valoarea sa absolută, ea devine scopul unei umanități care nu mai poate crede în nimic altceva decât în valoarea puterii, chiar dacă se străduiește să proclame, mai mult sau mai puțin convingător, vechile valori ale tradiției europene . În acest context, totalitarismul și cele două războaie mondiale ale secolului al XX-lea își capătă sensul propriu. Primul Război Mondial este prima expresie grandioasă a acelei devastări inevitabile a valorilor umanității tradiționale . Chiar dacă masele și soldații nu își dau seama de acest lucru, soldatul devine „muncitor” *(Arbeiter,* cum spune Jünger) în atelierul unde se produce rațional crimele în masă, iar „civilii” sunt și ei mobilizați și făcuți funcționali pentru producerea rațională a distrugerii. Administrarea primară a sensului greco-occidental de „identitate și lucru european” nu mai putea fi, prin urmare, exercitată de pe continentul european, unde acea distrugere se produsese aproape complet. Statele

Unite au păşit în faţă ca administratori ai acelei identităţi, iar după un sfert de secol, a fost înfiinţată Uniunea Sovietică: *concordia discors* a primei forme de superstat global, duumviratul SUA-URSS.

Întrebările cu care am început (secţiunea 2) văd în „ cultura liberală, democratică şi catolică" setul de forţe care în ultimul secol au încercat cel mai conştient să unifice politic Europa, depăşind simpla unitate economică; şi se întreabă dacă aceste forţe mai au vreo şansă de a-şi realiza proiectul. Chiar admiţând că au - lucrat în această direcţie, principalul impuls către unitatea europeană a fost furnizat de nevoile structurale ale capitalismului european. Este inevitabil , prin urmare, ca acest impuls să fi vizat unitatea economică a Europei. Dar mult mai puternică decât aceasta a fost voinţa duumviratului planetar de a împiedica unitatea politică a unei Europe care, cu greutatea sa (deplasabilă spre SUA sau URSS)

Ar fi amenințat echilibrul mondial - pe care omenirea l-a experimentat într-adevăr prin coșmarul conflictului nuclear, dar care a permis și o formă de existență, în centrul celor două imperii, care poate fi considerată una dintre cele mai stabile forme de „pace ” trăite pe pământ nu doar în ultimul secol.

Dar chiar și astăzi, Europa este o problemă pentru Statele Unite. Recent, mi-am amintit de o teză pe care am enunțat-o acum doisprezece ani în cartea mea *Declinul capitalismului* (Rizzoli, Milano, 1993, 6). Între Europa și Rusia este în desfășurare un proces de apropiere, care a luat contur substanțial pe axa Paris-Berlin-Moscova (și Madrid), formată cu ocazia atacului american asupra Irakului și, paradoxal, consolidată de propunerile continue și chiar foarte recente ale prim-ministrului italian în favoarea aderării Rusiei la - Uniunea Europeană (o intrare căreia i s-au opus, în schimb, Biserica și fostul președinte al Comisiei Europene). La începutul anului 1992, Corriere della Sera a publicat două articole de mare importanță politică scrise de fostul președinte american Nixon . Observând atenuarea problemelor asociate cu apărarea Europei față de URSS - o apărare care nu putea funcționa decât prin atenuarea la maximum a tensiunilor interne din Europa și, astfel, prin - promovarea unității statelor europene - Nixon a declarat: „Sprijinul american pentru unitatea europeană nu poate continua să fie considerat de la sine înțeles, nici cu orice preț”. Și a propus o axă preferențială între SUA și Germania pentru a rupe integrarea europeană aflată în curs de elaborare – o propunere care, așa cum o testăm acum, s-a dovedit a fi o încercare eșuată, dar

care exemplifică dimensiunile pe care problema oricărei forme de apropiere politico-economică dintre capitalul european și arsenalul nuclear rusesc le-ar putea lua pentru SUA . Căci această apropiere este tocmai fenomenul decisiv pe care l-am examinat în cartea mea citată mai sus .

5. LIBERALISM, DEMOCRAȚIE, CATOLISM, TEHNOLOGIE

În acest context, este dificil să vedem reluarea - cooperării dintre culturile liberale, democratice și catolice ca fiind centrul procesului capabil să conducă la unitatea politică, culturală și morală a continentului european.

În primul rând, așa cum am încercat să subliniez mai sus , „ identitatea europeană” (pentru care Europa și cei care îi moștenesc esența sunt mama majorității - războaielor purtate în ultimele două milenii și poate chiar mai mult pe pământ, investite de expansionismul și colonialismul european) nu este ceva ce trebuie „propus ” de cineva, ci este puterea care domină acum pământul: ea este cea care încredințează și impune sarcini oamenilor, nu oamenii care își propun sarcina de a le realiza.

În al doilea rând, întrebarea dacă cultura liberală, democratică, catolică poate construi unitatea - continentului european își are la bază

Ridic întrebarea dacă acest continent poate administra în mod autonom și semnificativ voința de putere care

evocă „lucrul” ca mamă a războiului esențial. Și, nici aici, așa cum voi avea ocazia să subliniez, administrarea „lucrului ” greco-occidental de către continentul european nu este conținutul unui proiect pe care oamenii și grupurile sociale își propun să îl realizeze , ci este un proces continuu care încredințează sarcini oamenilor și grupurilor sociale. Dacă „ identitatea europeană” este forma extremă a voinței de putere, ea nu este în mâinile oamenilor: într-adevăr , oamenii sunt în mâinile ei.

Acum sunt mâinile tehnologiei ghidate *de știința modernă* și, din ce în ce mai mult, *de rezultatul esențial al filosofiei ultimelor două secole,* adică de rezultatul în care declinul tradiției europene și, prin urmare, al oricărei limite a voinței de putere pare inevitabil. Tehnologia reușește să țină lucrurile lumii laolaltă mai mult decât orice altă formă de unificare a „entităților” – care, fiind istorico-temporale, adică ieșind temporar din neant, sunt chiar principiul dezunității și separării lor. Tehnologia este voința de a unifica dezunității care prevalează (de acum și pentru mult timp, deși ea însăși destinată declinului) asupra oricărei alte forme de voință de unificare care s-a afirmat în tradiția europeană și în epoca actuală a pământului.

În al treilea rând, cultura liberală, democratică și catolică sunt în conflict una cu cealaltă - conform unui conflict care se *adaugă* celui (pe care se bazează) declanșat

din credința că lucrurile lumii ies temporar din neant și din voința consecventă de a le face să rămână în această stare cât mai mult posibil , reținând sau respingând în neant voințele antagonice și lucrurile pe care intenționează să le producă și să le protejeze. Cultura catolică, de fapt, aparține tradiției europene, unde - devenirea istorico-temporală a lucrurilor lumii este - scrisă în Ordinea imuabilă și divină, la al cărei adevăr absolut omul trebuie să se adapteze pentru a-și salva propria existență și fericire de la anihilare . Cultura liberală și democratică, pe de altă parte, sunt experiențe pământești, profane, care aparțin valului care conduce inevitabil tradiția europeană la naufragiu. Liberalismul este o componentă esențială a eliberării omului de Dumnezeu și de orice Lege imuabilă și divină la al cărei adevăr absolut voința omului trebuie să se adapteze. La rândul său, democrația timpului nostru - care este, de altfel, credința într-o ierarhie de valori diferită de cea a credinței liberale - este o procedură pur formală, în care voința majorității este asumată drept „adevăr” și unde, prin urmare, este exclus ca Statul să fie organizat - conform a ceea ce pentru tradiția europeană este „Adevărul”.

Cooperarea dintre culturile liberale, democratice și catolice poate duce, așadar, la acorduri tactice, provizorii și, prin urmare, trecătoare , deoarece implică cooperarea între proiecte ireconciliabile. Iar această ireconciliabilitate este accentuată de faptul că unitatea culturală, morală și politică a Europei nu poate exista fără organizarea capitalistă.

a economiei, de care, da, liberalismul, democrația și catolicismul intenționează acum să se lege, dar care, la rândul său, propune o *ierarhie* a valorilor care diferă de ierarhia prezentă în acele trei dimensiuni, adică prezintă drept scop suprem al acțiunii sociale ceva (creșterea profitului) care este diferit de ceea ce este scopul suprem al liberalismului, democrației și catolicismului . În *Predicile sale inutile,* Luigi Einaudi a arătat că și de ce democrația trebuie înțeleasă ca un „mit" (preferabil, cu siguranță, mitului violenței). Pentru formele epistemologic cele mai avansate ale liberalismului american, liberalismul este, de asemenea, un mit, ceva care știe că nu are un adevăr absolut. Pentru catolicism, însă , mesajul evanghelic nu este un mit lipsit de adevăr absolut: mai degrabă, este însăși întruchiparea absolutității „Adevărului". Biserica Catolică condamnă orice libertate și democrație separate de „Adevăr" - iar pentru Biserică, „Adevărul" nu poate fi decât adevăr creștin , iar adevăratul Stat nu poate fi decât Statul creștin . Unitatea politică a continentului european nu poate fi niciodată produsul durabil al unor factori atât de divergenți. Un simptom semnificativ al acestei - imposibilități au fost discuțiile stârnite de propunerea de a include o referință la „rădăcinile creștine" ale Europei în preambulul Constituției europene.

(Și în ceea ce privește natura democratică a unei decizii a majorității catolice de a introduce legi inspirate de doctrina Bisericii în legislația statului - așa cum s-a întâmplat în Italia cu legea privind fertilizarea asistată - trebuie menționat că, da, o majoritate catolică poate - creștina democratic legislația statului; și totuși, în ceea ce privește o lege care, în conformitate cu Constituția,

lasă catolicilor libertatea de a acționa în mod catolic și laicilor libertatea de a acționa în mod secular, legea de inspirație catolică, deși dorită democratic de o majoritate catolică, impune atât catolicilor, cât și necatolicilor să acționeze în conformitate [sau cât mai aproape posibil] cu legislația catolică, adică o impune cu un grad de democrație esențial mai scăzut decât cel al unei legi care lasă oamenii liberi să acționeze conform propriei conștiințe. Într-o democrație, voința - majorității este lege; dar există legi ale majorității care respectă mai mult sau mai puțin drepturile minorității, adică există legi democratice care, împreună, sunt relativ antidemocratice .)

6. MAREA POLITICĂ

În fiecare parte a lumii – în Statele Unite în primul rând – administrarea „identității europene” poate fi acum delegată doar voinței de putere, întruchipată astăzi mai presus de toate de tehnologie, care este cea mai puternică unificare a ceea ce este în esență dezbinat. Chiar și unitatea politică a continentului european poate fi construită doar pe fundamentul unei astfel de forme de administrare a voinței de putere. Însă procesul care duce la o astfel de unitate – și unde tehnologia, prin urmare, folosește puterea economiei capitaliste, a democrației și a creștinismului, și nu invers – este de neatins atâta timp cât ne amăgim crezând că este separat de procesul, la care ne-am referit deja , care, de fapt, conduce continentul european la unirea potențialului

său economic cu potențialul economico-militar al Rusiei. Mai mult decât orice altă formă de unificare a „lucrurilor” „identității europene”, tehnologia are puterea de a le menține unite mai mult sau mai puțin temporar și, în orice caz, mai durabil – lucruri care, în sine, sunt dezbinare și mișcare centrifugă. Continentul european poate echilibra forma puterii unificatoare , pe care astăzi o dețin în principal Statele Unite, doar urmând calea pe care o urmează deja : calea în care Europa și Rusia se întâlnesc în cele din urmă. Nici aici nu este vorba de a indica ceva de „propus pentru a defini identitatea europeană a secolului XXI”, ci de a înțelege ceea ce propune procesul istoric în curs. Acum este clar că Statele Unite singure nu pot susține greutatea lumii. Și nu este utopic să ne imaginăm un viitor în care Statele Unite, Europa și Rusia să formeze un singur bloc economico-cultural-politic. Dar, între timp, lumea pare să se îndrepte, ieșind din dezechilibrul cauzat de iluzia, tipică unei anumite zone culturale americane, că SUA nu mai trebuie să răspundă nimănui pentru acțiunile sale.

Intre timp, se conturează imaginea „marii politici” - adică a câștigării politicii (și totuși

(Câștigător în cadrul precarității ineliminabile care își are rădăcinile în sensul istorico-temporal al „identității” „lucrului” european). Tehnologia limitată de absolutele metafizico-religioase ale tradiției europene este în esență mai slabă decât tehnologia care scapă de această limită ascultând vocea care rezonează în subsolul esențial al gândirii filosofice din ultimele două secole. Și tehnologia care ascultă acea voce, pur și simplu *crezând în ea,* este mai slabă decât tehnologia care cunoaște fundamentul și incontestabilitatea acelei voci. Dar tehnologia care ascultă această voce fără a mai asculta vocea marelui trecut al tradiției europene este, de asemenea, mai slabă decât tehnologia care, cunoscându-și propriul destin de a domina, nu numai că cunoaște inevitabilitatea declinului tradiției, dar nu pierde din vedere formele, contururile, conținuturile esențiale ale tradiției și puterea care i-a permis să ghideze lumea timp de milenii . Cel mai puternic este cel care cunoaște adversarul pe care l-a învins. Într-adevăr, ea cunoaște motivele propriului succes, iar prevalența sa nu este lăsată la voia întâmplării. Doar cei care posedă aceste cunoștințe pot exercita „marea politică”. Ei știu că tehnologia este destinată să subordoneze toate celelalte mari forțe de pe planetă, dar nu uită în ce a constat puterea lor și în ce constă aceasta și, prin urmare, sunt capabili să evite să fie din nou prinși în mrejele lor, care chiar și astăzi se amăgesc crezând că pot folosi tehnologia ca pe un instrument simplu, dar indispensabil, capabil să își atingă obiectivele.

Statele Unite de astăzi fie cultivă această iluzie , supunând tehnologia anumitor credințe fundamentale

care aparțin trecutului religiozității lor ; fie tind să ignore atât trecutul pe care tehnologia îl lasă în urmă, cât și înțelepciunea esențială a filosofiei contemporane, care, demonstrând inexistența oricărei limite absolute impuse acțiunii umane, *îi acordă* tehnologiei puterea extremă pe care o merită. Continentul european de astăzi este mai reticent în a uita trecutul și este încă traversat de curente puternice care cred că pot menține tehnologia în rolul său de instrument și mijloc pentru atingerea unui scop străin de el. Statele Unite și - continentul european nu sunt încă capabile să dea naștere „marii politici”. Puterea îi așteaptă încă pe cei care o pot aduce la cel mai înalt nivel. Competiția este deschisă. Lupta pentru unificarea politică a continentului european nu se mișcă într-o dimensiune iluzorie decât dacă este înscrisă în acea competiție. În Statele Unite și Europa , inevitabilitatea declinului tradiției este mai degrabă declarată decât văzută în fundamentul ei, astfel încât devastarea aparținând esenței „identității lor europene” este percepută ambiguu , cu un ochi îndreptat spre prezent și unul spre trecut; și prin urmare, în ciuda a tot, această devastare nu prezintă încă consecințele extreme ale posibilităților sale distructive.

În acest punct însă începe o reflecție și mai decisivă . Credința în sensul grecesc al „identității și conflictualității lucrului” duce inevitabil la conflictualitatea extremă a *pacii technicae* - care nu exclude reunirea Planetei într- o singură dimensiune politică.

aprox. Dar este credința, în acest sens, orizontul ultim al gândirii? Dacă am răspunde negativ la această

întrebare - așa cum trebuie - adică, dacă acea credință s-ar dovedi a fi eroarea și oroarea supremă, atunci, chiar mai sus decât „marea politică” care încă așteaptă să fie scoasă la lumină, nu este oare gândirea care vede acea eroare și oroare a Occidentului și a preistoriei sale așteptând să fie scoase la lumină? „Spiritul european” este „spiritul critic” (vezi secțiunea 1), care, însă, a crescut *în* gestul decisiv cu care Europa a conceput și a implementat „identitatea lucrului” și a crescut în cadrul acesteia fără a o pune vreodată la îndoială. Și nu poate Europa, privirea care a privit prima dată la sensul ultim al „identității lucrului”, să fie capabilă și ea să ajungă la sensul autentic al acelei identități , dincolo de eroare și oroare?

II.

FILOZOFIE, CREȘTINISM, STAT ȘI PROBLEMELE PĂCII

1. «GESCHICK»

Epoca noastră se confruntă cu „imposibilitatea de a reconcilia și rezolva antagonismul dintre pozițiile ultime în general cu privire la viață” și cu „ necesitatea de *a decide* pentru una sau alta”. Această afirmație este de Max Weber; dar exprimă punctul de vedere dominant astăzi (adică exprimă conștiința pe care epoca noastră o are în mare parte despre sine). El vorbește despre „pozițiile ultime în general cu privire la viață”. De exemplu: creștinismul, ateismul, tradiția filosofico-metafizică, capitalismul, comunismul , democrația, statul totalitar, individualismul, islamul. Fiecare dintre aceste „poziții ultime” vrea să atingă un scop, care, chiar și atunci când își propune să „dialogeze” cu celelalte scopuri, nu intenționează să fie supus lor, adică se prezintă ca necondiționat , liber *(solutus)* de toate legăturile supunerii, „absolut”, tocmai. Ca un „zeu”. Printre aceste „poziții ultime” - printre acestea

„ zei” - există, prin urmare, un antagonism insurmontabil ; astfel încât cineva se află „în mod necesar forțat să *se decidă* pentru unul sau altul”. Și Weber adaugă: „Asupra acestor zei și a luptelor lor, domnește soarta, cu siguranță nu știința”.

În această ultimă afirmație, „știința” are încă sensul de „cunoaștere incontestabilă”. Trebuie „ *să se decidă pentru* una sau alta” dintre aceste „ poziții ultime” tocmai pentru că nu există nicio cunoaștere care să arate în mod incontestabil pe care dintre ele ar trebui să o aleagă. Cuvântul „destin”, în contrast cu „știința”, nu trebuie să inducă în eroare. *„De-stino”,* de origine latină, indică mai presus de toate „stabilitatea” lucrurilor, adică condiția de a nu *fi* „controversate ” și de a fi garantate . Latinul *vertere* indică opusul lui „ *stabilitate”.* „De-stino” este, prin urmare, în armonie cu „incontestabilul”. Cuvintele germane *Geschick* și *Schicksal,* pe care le traducem prin „destin”, indică în schimb exact opusul „destinului”, înțeles ca „status” al lucrurilor în garantarea lor: ele indică mai degrabă „soarta”, „șansa”, „norocul”, întâmplarea lumii, lipsită de garanție, protecție , stabilitate, *verte* și *verti-ul ei.*

Geschick) și nu „știința” domină zeii și luptele lor . Iar „soarta” (*Geschick)* se exprimă în „necesitatea de a *decide”* pentru unul sau altul dintre acești zei. Chiar și atunci când este motivată , a decide este așa pentru că, în cele din urmă, se întâmplă pentru că se întâmplă, adică rupe orice legătură , este eliberată *(solutus)* de orice motivație care pretinde că duce inevitabil la ea. A decide este liber pentru că este absolut. Absolutul zeilor – așa crede timpul nostru – a fost copleșit și înlocuit de absolutul deciziei care alege un zeu mai degrabă decât

altul, adică crede (vrea) că existența aparține unui anumit zeu și nu altora.

Pe de altă parte, Weber, la fel ca majoritatea culturii umaniste-științifice, abordează doar suprafața procesului care duce la ireconcilierea multor zei antagonici și absoluți. Această suprafață este clar vizibilă. De exemplu, zeul statului totalitar este înlocuit de celălalt zeu, democrația. Cu toate acestea, declarându-se doar procedurală, adică neutră în raport cu „adevărul” cunoașterii incontestabile , democrația continuă să conceapă demnitatea-inviolabilitatea-libertatea individului ca un adevăr absolut, ca un zeu. În mod similar, economia, dreptul , arta, conștiința religioasă și morală a maselor s-au distanțat de orice model absolut ; știința modernă a renunțat la pretenția sa de a fi cunoaștere incontestabilă; și mai presus de toate, filosofia a arătat imposibilitatea unei astfel de cunoașteri și a oricărui zeu imuabil și etern care, impunându-se altora, este capabil să rezolve antagonismul dintre „pozițiile ultime față de viață”.

Da, toate acestea sunt vizibile. Este vizibil că astăzi singurul absolut este negarea oricărui absolut, adică - singurul absolut nu aparține unui zeu, ci alegerii unui zeu. Da, toate acestea sunt – dacă se dorește folosirea acestui cuvânt – un „fapt”. „Faptul” „morții lui Dumnezeu”. Totuși, dacă „faptele” există, ele ar fi putut să nu existe și nu ar mai putea exista. Dumnezeu și zeii ar putea, de fapt, să se întoarcă. Dar atunci, acesta este întregul radicalism cu care timpul nostru a întors spatele diferitelor forme ale absolutului? Și nu au ele, atunci, poate dreptul, mai ales cele religioase, să se reprezinte ca ghizi ai umanității?

Moartea zeilor este în esență mai radicală decât ceea ce se descrie în mod obișnuit. Dar cine poate vedea asta? Weber este un mare, dar prost profesor al tuturor celor, chiar și al celor mari, cărora nu li se pare decât suprafața procesului care duce la distrugerea absoluturilor. Și cărora, prin urmare, nici măcar nu li se pare că absolutitatea deciziei *care* încoronează zeii este absolutitatea separării *în* care constă fiecare *devenire* a lumii. Nu este oare ceea ce devin o separare de sine însuși de ea? Dar, atunci, și încă o dată, nu este problema supremă care se pune în acest punct absolutitatea și indisputabilitatea credinței în existența venirii ca atare?

2. STAT ETIC

O prejudecată încărcată de consecințe trebuie spulberată : aceea că relația lui Gentile cu fascismul, care s-a încheiat cu tragica ucidere a filosofului, ar putea fi de interes astăzi, dar nu și filosofia sa, un lucru de domeniul trecutului care are puține lucruri de spus pentru noi. Filosofia lui Gentile nu este nici trecută, nici prezentă. Aceasta nu înseamnă că adevărul sălășluiește în ea. Într-adevăr, este una dintre cele mai radicale și coerente forme de Terrare. Dar cât de profundă și decisivă poate fi Ferrare!

Din mai multe motive, gândirea lui Gentile este derutantă . El scrie adesea într-o manieră aparent simplă, uneori retorică. Atunci crezi că înțelegi. În spatele acelor pagini, însă, se află întotdeauna una dintre cele mai dificile și riguroase concepții filosofice, pe care încearcă

să o facă inteligibilă. Mai mult, Gentile aderă la fascism. Totuși, niciun antifascism nu este mai antifascist decât filosofia lui Gentile. Ceva similar ar trebui spus despre relația dintre Nietzsche și național-socialism. În plus, Gentile își vede propria gândire ca fiind cea mai pură expresie a creștinismului adevărat; totuși, figură de frunte a fascismului, el se opune ca nimeni altul Concordatului dintre statul italian și Biserica Catolică, puternic, chiar dacă ambiguu, dorit de Mussolini . Acestea nu sunt contradicții.

Nu există nicio îndoială că Gentile se prezintă ca liberal. Cu toate acestea, se distanțează de liberali precum Missiroli, de Ruggiero, Gobetti și Mosca. Înainte de a fi liberal, este filosof. Filosofia sa, cu o putere aproape unică în gândirea ultimelor două secole, demonstrează necesitatea de a respinge întreaga tradiție culturală, politică și religioasă a Occidentului. A lui este ca arcul lui Ulise. Dacă ești pretendent, nici măcar nu știi cum să-l încordezi - și îl agăți pe perete.

Într-o conferință din 1923, el a spus că liberalismul său „nu este doctrina care neagă, ci cea care afirmă cu vigoare Statul ca realitate etică. Care trebuie realizată în sine si este realizată prin realizarea libertății, ceea ce este ca și cum ai spune Fum-

natura fiecărui om... Acest Stat liberal, în plus , nu absoarbe și nu anihilează individul, așa cum se temea timidul liberal al individualismului sau „vechiul liberalism, care cunoștea doar Statul opus individului”, iar fiecare dintre cei doi se gândea, despre celălalt, *mars tua vita mea.* Statul etic „nu este exterior individului; mai degrabă, este însăși esența individualității sale”: o voință „fără limite sau obstacole peste care trebuie să triumfe”.

Aici și peste tot, Gentile spune că, da, Statul este o realitate, dar o realitate care este „însăși, care trebuie realizată”. Cei familiarizați cu idealismul și cu idealul lui Gentile știu că aceste expresii înseamnă: adevărata realitate nu este cea statică, moartă, ci cea istorică, care devine și care tocmai din acest motiv „trebuie realizată”. Nici nu este cea presupusă dincolo de experiența și gândirea noastră, într-o altă lume, ci mai degrabă cea pe care o experimentăm și care este, într-adevăr, însăși esența noastră și „ libertatea” noastră, pentru că este liberă de ceea ce a fost deja realizat. Da, există cei care înțeleg sensul acestor expresii.

Însă foarte puțini știu că acestea nu sunt simple - afirmații, „idei” mai mult sau mai puțin arbitrare ale unui „filosof”; ci sunt consecința *inevitabilă* a modului în care Occidentul a început să se manifeste pe pământ. Nu este posibil să demonstrăm aici, concret, această inevitabilitate (alte scrieri ale mele o fac), așa cum nu ar fi posibil să demonstrăm aici rațiunile teoriei relativității. Mulțumindu-ne cu o indicație generală, am putea spune așa: devenirea - nașterea și moartea - realității vizibile a fost întotdeauna, pentru întreaga civilizație occidentală, dovada originală și incontestabilă ; dar dacă ar exista, în afara realității în devenire, o realitate imuabilă și divină care să conțină deja tot ceea ce devine, atunci devenirea și istoria, nașterea și moartea ar fi simple aparențe, iar aparențele nu pot fi, întrucât devenirea este, tocmai, dovada originală. Prin urmare, acea realitate eternă și imuabilă și valorile și obiceiurile legate de ea sunt imposibile. Aceasta este schița giganticei prăbușiri care copleșește tradiția occidentală . Astăzi, *inevitabilitatea*

acestui discurs este ignorată; dar corupția dominantă a - lumii occidentale constă în faptul că singura realitate este ceea ce se naște și moare.

Din acel pasaj al lui Gentile, este clar că etica „Statului etic" nu este un Decalog fix și mort, ci este tocmai o realitate care trebuie realizată, un rege în devenire, o „revoluție" continuă. Dacă ceva devine rege, totul devine; și numai devenirea este eternă și, prin urmare, este adevăratul Dumnezeu, Dumnezeul creștin care nu rămâne în ceruri, ci devine om, se naște și moare și spune că a venit să poarte sabia. Dumnezeu, Statul, adevărata esență a individului sunt aceleași. Gentile o numește „spirit".

Geneza și structura societății (Sansoni, Florența, 1946), scrisă de un neevreu care s-a alăturat Republicii Salò, spune că Statul este „autocritică eternă, revoluție eternă" (p. 109). Ca conștientizare a realizării Statului (și a „seriozității " devenirii sale), filosofia este conștientizarea Statului despre sine și, prin urmare, este o critică a Statului, adică a tot ceea ce în el „stă" (așa cum sugerează cuvântul), stagnant, mort. Dacă nu există o critică a Statului, există „statolatrie". Și - știm - fascismul a fost una dintre cele mai peremptorii negări ale - autocriticii Statului. Prin urmare, filosofia este și o critică a Bisericii Catolice ca organism dogmatic care nu intenționează să se schimbe și să se reînnoiască și, prin urmare, este și un „stat", ceva static pe care „Statul" ajunge să-l nege și să-l transcendă. Gentile se simte creștin, dar tocmai din acest motiv se opune , în numele Statului spiritual, Concordatului dintre Stat și Biserică, adică dintre lucruri moarte.

Chiar și „omul de stat", pentru Gentile, este un lucru

mort. În 1944, omul de stat prin excelență, în ochii lui Gentile, nu putea fi decât Mussolini: „un om de stat , care este o persoană fizică, precum și o direcție politică, un regim... reprezintă întotdeauna... ceva static și abstract, pe care viața spiritului ... trebuie să îl nege și să îl depășească” (p. 98). În forma sa cea mai înaltă, această viață este filozofie. Dacă fascismul („recenta mișcare politică italiană”) nu este critică și autocritică a Statului și „o nevoie de o reprezentare organică” într-un sens democratic și liberal-conservator, cele ale fascismului, scrie Gentile , sunt doar „experimente constituționale... pătate în formele lor provizorii de aplicare de nevoile tranzitorii ale momentului politic” (p. 111).

Individul care își vede apartenența la devenirea realității, adică la Stat, „vrea să fie” – spune pasajul citat primul – „fără limite sau obstacole peste care să nu triumfe”. Numai inevitabilitatea unei gândiri precum cea a lui Gentile poate stabili dominația tehnologiei, adică poate demonstra că aceasta nu se confruntă nici cu limite, nici cu obstacole. Contrar credinței populare, soliditatea dintre idealismul lui Gentile și civilizația tehnologiei este profundă. De aceea, Gentile nu este apă de sub pod. Împreună cu câțiva alții – care, însă, trebuie înțeleși – el duce la declinul întregii tradiții filosofice a Occidentului, care stă la baza tuturor gândurilor și operelor tradiției occidentale.

3. « FILOMIT», « FILOSOF »

În cartea sa *Perché siamo ancora nella Chiesa* (Rizzoli

, Milano, 2008), Benedict al XVI-lea subliniază – alături de moștenirea latină, creștină și modernă – „moștenirea” *greacă a Europei* , pe care o înțelege ca fundament al democrației pe ceea ce Platon numește *eunomia, „* lege bună”, „drept bun”, „supremație, valabilă pentru toți, a *nomos-ului,* a ceea ce este drept prin însăși esența sa” (p. 173). Dar aceasta, în gândirea greacă, este supremația filosofiei, care este singura capabilă să indice *adevărul* într-un mod „valid pentru toți ” . *Ce validitate posedă* dreptatea, virtutea și, prin urmare, Dumnezeu însuși , se întreabă Platon, dacă dreptatea , virtutea și Dumnezeu *nu sunt adevărate* ? Niciuna. Doar adevărul, cunoașterea incontestabilă, poate dezvălui „esența ” intimă a lucrurilor. La nașterea sa, filosofia respinge tot ceea ce pretinde a fi adevăr fără a fi așa: mai presus de toate, existența ghidată de mit și religie (chiar și cele care, precum creștinismul și islamul, aveau să apară mai târziu). Această trăsătură esențială a filosofiei nu poate fi prezentă în cartea pontifului. Distanța relativă dintre aceste pagini și esența filosofiei este prezentul

Este important de menționat că nu doar filosofia modernă, ci filosofia ca atare și, prin urmare, și mai ales filosofia greacă, este critică față de religie și mitu . Filosofia vede că zeul (și dreptatea, virtutea etc.) religiilor nu pot avea *adevăr;* creștinismul (orice religie) nu poate accepta că zeul filosofiei este „adevărat”; dar simțul incontestabilului și al „adevărului” a fost explorat de filosofie, nu de religii (și nici măcar de știință). Pontiful afirmă că „Speranța creștinismului... depinde în cele din urmă ... de faptul că spune adevărul” (p. 157); dar acesta nu poate fi *adevărul* către care se întoarce filosofia și se întoarce în continuare atunci când reușește să demonstreze imposibilitatea unui zeu etern care creează, iubește și domină lumea devenirii.

„Eunomia” poate fi atribuită „legii naturale ”, lucru pe care însă, într-un dialog cu filosoful J. Habermas – inclus în această carte și considerat de editor drept textul „cel mai incisiv” – pontiful nu intenționează să-l exploateze . O strategie de simplificare a dialogului, dar care nu își atinge scopul. „ Regula fundamentală” pentru evitarea conflictelor dintre diferite culturi este enunțată acolo : „corelația necesară” sau „complementaritatea” „dintre rațiune și credință, rațiune și religie, care sunt chemate la clarificare și grijă reciprocă, care au nevoie una de cealaltă și care trebuie să o recunoască”. „Cei doi parteneri principali în această corelație sunt credința creștină și raționalitatea secularăoccidentală ” (p. 223). Baza acestei „reguli” este că, „de fapt”, niciunul dintre parteneri nu este capabil să propună ceva „cu care toată lumea să fie de acord ” – și pentru că atât religia, cât și rațiunea sunt afectate de „patologii” periculoase (pp. 222-23). Aici, faptul că creștinismul „spune adevărul” este

lăsat între paranteze.

Însă, s-ar putea întreba cineva, de ce este acea „regulă” capabilă să excludă posibilitatea ca rațiunea – deși recunoaște patologiile rațiunii rele și propria sa lipsă de *a fi* „ceva asupra căruia toți sunt de acord ” – să *nu simtă* totuși nevoia de religie? În forma sa fundamentală , rațiunea este o cunoaștere incontestabilă. Pontiful - (împreună cu mulți alții) nu-și amintește acest lucru. Dar dacă filosofia a evocat sensul – *ideea* – unei cunoașteri care nu poate fi copleșită și negată nici măcar de un Dumnezeu atotputernic, atunci filosofia se naște *negând* faptul că „are nevoie” de religie și mit. Nu există niciun dispreț în aceasta, dacă Aristotel ar fi putut spune că până și „iubitorul de mit”, „ *philomythos-ul,* este într-un fel *philosophas”;* dar fiecare lucru trebuie numit pe nume și, prin urmare, orice altă formă de cunoaștere trebuie numită cunoaștere *disputabilă* .

Întrucât credința creștină își propune, da, să fie *obsequium rațional,* adică o credință „rezonabilă”, dar această „rezonabilitate” (credința însăși recunoaște acest lucru) nu poate fi adevărul incontestabil care poate apărea în om ca atare. Credința nu poate fi incontestabilul, deoarece altfel nu ar fi un dar supranatural, „Harul”, o revelație a lui Hristos la care omul nu poate ajunge (din nou conform credinței) numai prin propriile puteri . Rezultă că „rațiunea” autentică, „ incontestabilul”, nu poate „avea nevoie” de nicio religie, tocmai pentru că incontestabilul nu poate avea nevoie, pentru a fi astfel, de controversabil . Relativismul și scepticismul împotriva cărora Biserica și pontiful continuă să lupte constau - tocmai în teza susținută de acest pontif , și anume că rațiunea, ca incontestabilitate , nu există tocmai pentru că

are nevoie de religie, adică de controversabil; Și dacă anumiți oameni de știință ar lua cuvântul, ar ajunge la aceeași concluzie, pentru că ar spune , în mod similar, că filosofia are nevoie de știință - o cunoaștere, știința, care, datorită structurii sale conceptuale, are într-adevăr puterea maximă , dar care până acum se exclude de la a fi incontestabilă .

Teza pontifului conform căreia rațiunea are nevoie de religia catolică *nu este* teza lui Toma de Aquino, doctor al Bisericii și sfânt care, cel puțin în intențiile sale, susține o filosofie bazată pe „rațiunea naturală”, „căreia toți sunt obligați să-și dea consimțământul” și care are tocmai - semnele distinctive ale incontestabilității. Pentru el, însă, credința catolică *nu este* o cunoaștere la care toți sunt - obligați să-și dea consimțământul („musulmanii și păgânii nu o acceptă”) și tocmai din acest motiv nu este asumată de el (sau cel puțin intenționează să nu o asume) ca fundament al filosofării sale. Rețineți, însă, că a fi ceva „cu care toți sunt de acord” la care se referă pontiful - și care pentru el nici credința catolică, nici rațiunea seculară nu pot fi - nu trebuie confundat cu acel „a fi obligat să-ți dai consimțământul ” la care Toma se referă la „rațiunea naturală ”. Pentru Toma, de fapt, chiar dacă „de fapt” - nimeni nu ar fi de acord cu „rațiunea naturală”, aceasta ar fi totuși ceea ce la care toți - dacă nu ar fi orbiți - ar fi obligați să-și dea consimțământul; în timp ce *în strategia acestor pagini* ale pontifului, „patologia” orbirii se referă la rațiune ca atare și, de asemenea, la credință; care sunt, așadar, doi șchiopăți care au nevoie să se sprijine unul pe celălalt pentru a merge, dând naștere, în orice caz, unei șchiopătări generale.

Dacă se acceptă strategia șchiopătării, ar trebui să se

spună că atunci când Isus a ajuns la sfârșit și nimeni nu a mai fost de acord cu el, atunci, din acest motiv, credința sa ar fi trebuit să se bazeze pe (sau să o „coreleze”) rațiune, ar fi trebuit să o „aibă nevoie” , ar fi trebuit să fie „clarificată” de aceasta (pentru a folosi expresiile pontifului citate la început). Cealaltă strategie, cea a „legii naturale”, pare așadar mai în concordanță cu spiritul creștinismului (dar și împovărat, așa cum am văzut mai sus, de gigantice aporii), care, recunoaște pontiful , este „figura argumentativă” preferată de - Biserică în dezbaterile cu necatolicii.

4. PĂCATUL ȘI PĂCĂTOȘII

Există forțe – se crede – capabile să transforme lumea și societatea. Fiecare tinde să se întărească pe sine și să le slăbească pe celelalte cât mai mult posibil.

În primul rând, aceste forțe sunt cele care susțin aceste credințe. Creștinismul este una dintre ele, iar Biserica Catolică este în prezent cea mai puternică formă de creștinism. Lupta Bisericii împotriva avortului , divorțului, inseminării artificiale și împotriva măsurilor guvernamentale favorabile uniunilor de facto, heterosexuale și homosexuale etc., se dezvoltă tocmai în cadrul ciocnirii forțelor indicate mai sus, iar problema Biserică-Stat trebuie discutată în raport cu această dimensiune mai largă .

Biserica spune, de exemplu, că măsurile statului care favorizează uniunile de facto slăbesc „familia naturală” voită de Dumnezeu - ceea ce înseamnă , în mod propriu, că slăbesc familia așa cum este concepută în cadrul credinței catolice . Prin urmare, este vorba, conform acestei credințe, de a întări „familia naturală” cât mai mult posibil și, prin urmare, de a slăbi cât mai mult posibil orice conviețuire „nefirească”. Această logică are consecințe semnificative.

În principiu, Biserica distinge individul uman de modul său de gândire și, prin urmare, de modul său de a greși. Totuși, pentru Biserică, diversele conținuturi ale credinței creștine - dintre care unul este tocmai „familia naturală” - sunt întărite de o prezență abundentă a creștinilor, așa cum un foc este întărit de o prezență abundentă a lemnelor. Prin urmare, este vorba pentru Biserică de a face ca prezența creștinilor să fie cât mai abundentă posibil, iar pe cea a necreștinilor din ce în ce mai rară. O sarcină dificilă (la care nu poate renunța, însă), într-un moment în care, Biserica știe bine, creștinii sunt din ce în ce mai puțini.

Pe de altă parte, tocmai pentru că Biserica, s-a spus,

distinge individul de modul în care gândește , dorința de a-i reduce pe necreștini cât mai mult posibil nu se mai exprimă ca o dorință de a- i anihila ca indivizi, ci ca o dorință de a le anihila erorile. Se urăște și se combate – se spune – păcatul, nu păcătosul. Și nu există nicio îndoială că acest principiu se află de ceva vreme în centrul credinței creștine.

Pe de altă parte, trebuie spus că, așa cum existența creștinului întărește, pentru Biserică, credința creștină, tot așa existența păcătosului – adică a acelui individ care este păcătosul – întărește păcatul. Nerecunoașterea acestui lucru este inconsecvență sau rea-credință. Prin urmare, pentru a întări credința creștină și creștinii, - trebuie anihilate păcatele, dar trebuie slăbiți și păcătoșii, a căror existență întărește existența păcatului, așa cum cei care pun apă pe lemne sting focul și creează fum. Este dificil, însă, să se stabilească limita dincolo de care , prin slăbirea păcatului, păcătosul este trimis și în lumea cealaltă.

Scopul de a anihila păcatul, dar nu și pe păcătos, se ciocnește, așadar, cu observația - pe care Biserica nu o poate evita - că rezistența păcătosului întărește păcatul. Relațiile dintre Biserică și democrațiile moderne sunt atât de dificile și pentru că Biserica nu are altă modalitate de a slăbi păcătosul, a cărui viață Biserica intenționează să o respecte, decât să-i îngreuneze viața: împiedicându-l pe cât posibil să-și răspândească propriul mod de gândire și să creeze instituții în care acesta se reflectă (Biserica a fost împotriva libertății presei,
votul femeilor și, acum, se opune școlilor publice ca fiind „seculare”, spitalelor care efectuează proceduri condamnate de doctrina creștină); și împiedicând-o să

aibă greutate politică și să obțină finanțarea care ar face toate acestea posibile. Dacă Biserica nu ar face acest lucru, ar fi inconsecventă. Este vorba, tocmai, de a slăbi cât mai mult posibil păcatul și păcătosul . Care, cu siguranță, la rândul lor, nu intenționează să fie eliminați și reacționează într-un mod similar.

Chiar și democrația modernă, aș adăuga, este conținutul unei credințe care, totuși, face posibile legi care, în anumite domenii și în conformitate cu Constituția, permit fiecăruia să trăiască așa cum dorește, în timp ce Biserica îndeamnă la legi care, în aceste domenii, impun fiecărui cetățean să trăiască conform dictatelor credinței creștine . Este un mit că Biserica nu ar trebui să se amestece în viața statului, iar atitudinea parlamentarilor care votează într-un anumit fel pentru că vor să asculte de Biserică și care, dacă au o majoritate, își transformă convingerile în lege statală, cu siguranță nu este antidemocratică. Cu toate acestea, diferența rămâne, și anume natura mai democratică a credinței democratice în comparație cu credința creștină. Se spune adesea, dar este un argument care prinde contur doar după ce a fost recunoscută legitimitatea legilor adoptate de o majoritate catolică - și mai ales după ce s-a realizat că caracterul teocratic al Bisericii Catolice *nu este* o abatere de la învățătura lui Isus (dați Cezarului și lui Dumnezeu ce se cuvine); Într-adevăr, Biserica se abate complet de la subiect atunci când prezintă această învățătură ca dovadă irefutabilă a autonomiei pe care doctrina catolică o recunoaște Statului și rațiunii. Lucrurile stau complet invers, așa cum am arătat de multe ori și în multe feluri și cum se amintește și în ultimul paragraf al acestui capitol.

Credința democratică nu închide ușa legilor care, deși nu sunt contrare Constituției, permit fiecăruia să trăiască așa cum dorește în anumite domenii. Nu le închide ușa, fără a le face însă intangibile , pentru că nu închide ușa nici măcar legilor care, precum legile catolice, intenționează în schimb să impună necredincioșilor, în acele domenii, modul în care Biserica crede că este corect. La rândul ei, Biserica poate răspunde că democrația mai mare a unei legi nu echivalează cu adevărul ei. În lupta dintre diferitele credințe (creștinism, islam, democrație, capitalism etc.), cea mai puternică este destinată să prevaleze: tehnologia (în măsura în care ascultă de esența gândirii filosofice a timpului nostru), față de care lupta dintre alte credințe este o ariergardă - tehnologie care, de altfel, duce la configurația sa cea mai riguroasă, Nebunia Muritorilor și a Occidentului (vezi capitolele 4-5).

5. ESTE CONCORDATUL CONSTITUȚIONAL?

În acordurile lor oficiale, Statul și Biserica din Italia ar fi făcut, se pare, o „treabă bună”, care, însă, „se estompează”. Se spune că s-a făcut o treabă bună prin afirmarea naturii seculare a statului, prezentă în - Constituția italiană și reafirmată în revizuirea Concordatului din 1984; s-a făcut o treabă bună prin - Conciliul Vatican II, urmat de alte documente precum enciclica Gaudium *et Spes. Cu toate acestea, se pare că* această treabă bună este în zadar din cauza tendinței Bisericii de a influența aparatele politice, capabile să

orienteze deciziile electoratului , mai degrabă decât conștiințele ; și din cauza tendinței acestor aparate de a câștiga sprijinul ierarhiilor ecleziastice. Prin urmare , - acest proces ar copleși Concordatul, „corodându-i fundamentele de legitimitate” (Gustavo Zagrebelsky, în „la Repubblica”, 25 noiembrie 2006).

Cu ani în urmă, am susținut că, în ceea ce privește Concordatul, acea lucrare bună nu s-a întâmplat, deoarece chiar și astăzi Concordatul este ambiguu și contradictoriu, iar această ambiguitate îi subminează legitimitatea - mult mai grav, așadar, decât neajunsurile indicate pe bună dreptate mai sus. Îmi amintesc argumentul pe care l-am dezvoltat atunci (acum prezentat în cartea mea *Nascere,* Rizzoli, Milano, 2005).

Articolul 7 din Constituția noastră prevede că relațiile dintre Stat și Biserică „sunt reglementate de Pactele Lateran” din 1929 și că „modificările aduse Pactelor, acceptate de ambele părți, nu necesită un proces de revizuire constituțională”. În 1984, Statul Italian și Biserica au modificat Pactele din 1929, dar - și acesta este scopul - într-un mod atât de profund încât au distrus conținutul lor esențial. Voi explica imediat de ce. Dar mai întâi, este clar că, dacă conținutul esențial al Pactelor a fost distrus în 1984 , *atunci* a fost distrus și articolul 7 din Constituție, conform căruia relațiile dintre Stat și Biserică sunt, tocmai, „reglementate de Pactele Lateran”.

De ce spun, atunci, că în '84 conținutul lor esențial a fost distrus?

Esența Pactelor era constituită de principiul dual conform căruia religia catolică „este singura religie a statului” și că „Italia recunoaște suveranitatea Sfântului Scaun”, adică existența, anterior respinsă, a unui stat

papal. Cu toate acestea, așa-numita „revizuire” a Pactelor, din 1984, a declarat că principiul religiei catolice „ca unică religie a statului italian” nu mai era în vigoare . Nu este vorba de o simplă „modificare” a Pactelor; unul dintre cei doi piloni care le susțineau a fost demolat: Italia nu mai era un stat catolic. Prin urmare, Pactele nu numai că au clătinat, dar s-au prăbușit, au fost distruse, nu au mai existat. Și totuși, textul Constituției noastre continuă, neînfricat, să afirme că relațiile dintre stat și biserică „sunt reglementate de Pactele Lateran”, adică de ceea ce a revocat „revizuirea” din 1984.

A fost aruncată pe ușă. Dacă am fi vrut să păstrăm „revizuirea” din '84 acasă, ar fi trebuit să spunem că textul Constituției afirmă ceva fals.

Trebuie adăugat că, întrucât în 1984 nu a existat o „modificare”, ci mai degrabă o distrugere și anulare a Pactelor, în 1984 a fost aplicată în mod impropriu și contradictoriu și norma constituțională menționată mai sus (art. 7, paragraful II), conform căreia „modificările Pactelor, acceptate de ambele părți, nu necesită proceduri”.

„de revizuire constituțională” (adică *nu necesită* modificarea textului constituțional). Întrucât în 1984 nu era vorba de simple „modificări ”, ci de distrugerea esenței Pactelor, rezultă că o astfel de distrugere *necesită* un proces de revizuire constituțională. Însă acest proces nu a fost niciodată realizat: distrugerea Pactelor a fost camuflată și prezentată drept simpla lor „revizuire” sau „modificare”.

Ambiguitatea relației actuale dintre Biserică și Stat este o adevărată contradicție. Adică, coexistența actuală a articolului 7 din Constituție și a „revizuirii” din 1984 este contradictorie. Această revizuire , de fapt, negând că religia catolică este singura religie a statului italian, anulând astfel substanța Pactelor, contrazice articolul 7 din Constituție, care în schimb susține că aceste Pacte „reglementează” relația dintre Biserică și Stat. Dar dacă Constituția este legea supremă care judecă legitimitatea sau nelegitimitatea altor legi, rezultă că „revizuirea” din 1984 este neconstituțională. Reforma Concordatului este necesară nu pentru că este cerută de vreo facțiune politică, ci pentru că forma actuală a Concordatului este contradictorie și, prin urmare, îi lipsește legitimitatea.

Nu este potrivit ca Biserica de astăzi să profite în mod explicit de această concluzie (pentru care ar putea argumenta că, la urma urmei, nu este atât de clar, din punct de vedere juridic, că Italia nu mai este un stat catolic). Biserica preferă să-și justifice prezența în societatea italiană cu principiul că o societate nu poate exista fără valori creștine - principiul, exprimat de Toma d'Aquino, al armoniei dintre rațiune și credință și, prin urmare, dintre Stat și Biserică. Conform acestui principiu, toate aceste dimensiuni sunt autonome, atâta

timp cât rațiunea și Statul nu sunt în conflict cu credința și Biserica. Această ultimă clarificare distruge cu siguranță autonomia proclamată a rațiunii și a Statului, dar se prezintă într-un context - Concordatul și revizuirea sa din 1784 - care permite mascarea (sau propunerea) acestei distrugeri cu demnitate.

Cu ceva timp în urmă, cardinalul Ratzinger de atunci susținuse teza *non-* tomistă conform căreia rațiunea nu poate demonstra existența lui Dumnezeu doar prin propriile mijloace. Această teză, însă, nu a mascat în mod adecvat (cu demnitate) convingerea că un Stat și o rațiune care încearcă să fie autonome față de creștinism sunt un eșec. Este simptomatic faptul că, devenit Papă, Ratzinger a indicat din nou concepția tomistă ca adevărată soluție la problema raportului dintre credință și rațiune, dintre Biserică și Stat. De fapt, este mai potrivită pentru a masca cu un anumit stil împovărarea tezei conform căreia fiecare voce din lume trebuie să se adapteze la cea a Bisericii.

6. BINE COMUN ȘI PROFIT PRIVAT

„Profitul este în mod natural legitim în măsura justă , este necesar pentru dezvoltarea economică; dar capitalismul nu ar trebui considerat singurul model valid de organizare economică.”

Benedict al XVI-lea a spus asta acum ceva timp. Unii ar putea obiecta că, dacă profitul, scopul acțiunii capitaliste, „este necesar pentru dezvoltarea economică”, nu există niciun motiv să simțim nevoia să subliniem și alte modele

valide de organizare economică, pledând în același timp pentru implementarea lor. Dar aceasta ar fi o obiecție nepotrivită. Pontiful trage o concluzie complet corectă, folosind o logică asupra căreia atrag atenția de zeci de ani . Voi încerca să-i reformulez punctul central.

Dacă cineva crede în existența acțiunii umane conștiente, atunci trebuie să creadă și că scopul unei acțiuni este însăși esența acelei acțiuni. Aristotel a afirmat deja acest lucru foarte clar. Prin urmare, dacă o acțiune își schimbă scopul, *acțiunea în sine se schimbă* și poate doar părea aceeași. După cum am exemplificat și cu alte ocazii, a mânca atunci când mănânci pentru a trăi este diferit de a mânca atunci când trăiești pentru a mânca. Același lucru se poate spune și despre viață.

Acum, capitalismul este un proces extrem de complex, dar în fiecare întreprindere scopul său este profitul, nu iubirea aproapelui. Biserica, deși recunoaște că „profitul este în mod natural legitim", l-a condamnat de mult timp atunci când și în măsura în care urmărește să fie scopul organizării economice. Profitul este „legitim" dacă este menținut „în măsura justă", adică nu ca scop al unei astfel de organizații, ci ca *mijloc* prin care aceasta din urmă realizează ceea ce Biserica consideră scopul său legitim, și anume „binele comun" al societății. Profitul este un mijloc de a realiza caritatea creștină, iubirea aproapelui.

Însă, prescriind ca scopul capitalismului să fie „binele comun" în sens creștin, Biserica prescrie ca acesta să își asume un scop diferit de cel care constituie însăși esența capitalismului , adică prescrie ca acesta să devină altceva decât ceea ce este. După cum am spus întotdeauna,

Ne invită să mergem în cealaltă lume. Aceeași

invitație pe care comunismul, evident cu motivații foarte diferite, a adresat-o întotdeauna capitalismului. Nu am dus niciodată lipsă de critici pe această temă, mai ales din partea catolică. Dar acum, expresiile menționate anterior ale lui Benedict al XVI-lea îmi dau dreptate - deși cu o rezervă pe care o voi discuta în scurt timp.

Sunt de acord cu mine. De fapt, dacă capitalismul, rămânând în „măsura corectă”, își ia ca scop nu profitul, ci „binele comun”, atunci

11Capitalismul, spune pontiful, „este necesar pentru dezvoltarea economică”, dar a devenit și un *„ model - diferit* de organizare economică” care, concluzionăm, păstrează doar numele de capitalism și profit - la fel cum „a trăi” (și „a mânca ”) păstrează doar numele atunci când, în loc să trăiești pentru a mânca, mănânci pentru a trăi. Și acest model economic *diferit* este ceva „valid”, pretinde a fi valid dincolo de validitatea pe care capitalismul și-o atribuie. Prin urmare, este corect să spunem că capitalismul nu este singurul model valid de organizare economică.

În acest moment, însă, se pare că ceva trebuie clarificat (și ajungem la „rezerva” anunțată mai sus). „Capitalismul nu trebuie considerat

„Capitalismul”, spune pontiful , *„ca singurul model valid* de organizare economică”. Dar – observ – capitalismul pe care Biserica îl recunoaște ca fiind „valid” și „ necesar pentru dezvoltarea economică” *nu poate fi* cel care are ca scop profitul (și care este capitalismul propriu-zis), ci mai degrabă cel care are ca scop „binele comun” și care este tocmai din acest motiv un model economic diferit . La ce alt capitalism „valid” se referă, așadar, pontiful atunci când afirmă că „capitalismul nu ar trebui considerat singurul model valid de organizare economică”? Adică, sensul discursului său nu ar fi trebuit să -l conducă la afirmarea acestui lucru, ci la concluzia că *singurul model valid de organizare economică este cel* „necesar pentru dezvoltarea economică”, care este necesar doar în măsura în care are ca scop „binele comun”. Este economia creștină. Chiar și singura știință „validă” este cea creștină, spune Biserica . Chiar și politica. Chiar și arta. Fiecare acțiune este „validă” numai dacă este orientată creștin.

Această concluzie ar fi fost cu siguranță foarte dură. Dar nu a fost oare îndemnul pontifului, adresat aproape simultan politicienilor catolici, mult mai dură: „Asigurați-vă că ideologiile care pot întuneca și deruta conștiințele și pot transmite o viziune iluzorie asupra adevărului și binelui nu sunt răspândite sau consolidate”? Dacă pontiful crede (am înțeles că este) că discursul meu filosofic este una dintre aceste „ideologii” și dacă catolicii ascultători de Biserică ar avea o majoritate în această țară, ar trebui să încetez să mă fac auzit. Nicio problemă. Important este însă că, dacă s-ar forma această majoritate, s-ar pierde și libertatea de opinie și de exprimare. Și sfârșitul democrației.

Sfârșitul a ceva, însă, pe care Biserica – și o spune cu voce tare – nu intenționează să-l pună capăt. Dar este o intenție analoagă cu cea care declară că nu vrea să pună capăt capitalismului, ci doar acela care nu este menținut „în măsura justă”. Pontiful ar putea, de fapt, să aplice aceeași secvență folosită pentru capitalism democrației și să spună că „libertatea” este în mod natural legitimă , dar în măsura justă și este necesară pentru dezvoltarea „politică” – unde, însă, măsura justă este dată de o libertate neseparată de adevărul creștin înțeles; astfel încât singurul model valid de organizare politică este democrația, care nu își ia ca scop libertatea fără adevăr creștin , ci una al cărei scop este unirea libertății și a acelui adevăr (unde profitul care nu are ca scop „binele comun” este spre libertate fără adevăr, așa cum profitul care are acest scop este spre libertatea unită cu adevărul).

Ceea ce am spus nu are în niciun fel scopul de a argumenta că, *din moment ce capitalismul* și democrația sunt de neatins, Biserica greșește. Este menit să demonstreze conflictul dintre forțele care ghidează lumea occidentală de astăzi, care există nu doar între Biserică și capitalism sau democrație , ci și între capitalism și democrație, între societățile bogate și islam (care s-a plasat acum în fruntea celor sărace) și, mai presus de toate, între toate aceste forțe, pe de o parte, și, pe de altă parte, cea care este destinată să le domine pe toate: tehnologia. Numai pornind de la această temă putem împiedica discuțiile despre „antipolitică” să ascundă adevăratul sens al „crizei politicii” - care este criza tuturor acestor forțe și conflictul lor.

7. DORIND PACE*

Până acum, orice cunoaștere de pe pământ a devenit o *credință*,* chiar orice cunoaștere care călăuzește voința și, prin urmare, călăuzește și voința pentru pace; o *credință*,* mai mult sau mai puțin complexă, coerentă, puternică, conștientă de sine, dar totuși o credință. Chiar și știința modernă este credință.

Totuși, sensul a ceea ce se numește „credință ” este revelat doar în raport cu sensul „necredinței”, adică sensul scos la iveală de filozofie, în Grecia. Filosofia se referă la ceea ce se dezvăluie atât de pe deplin și inevitabil încât nu poate fi negat - că „nu poate fi altfel ”, spune Aristotel. Grecii numesc *„epistema* adevărului” manifestarea a ceea ce, neputând fi altfel, este incontestabil. „Dumnezeu” este conținutul central al ceea ce se dezvăluie în *epistema* adevărului.

Tot ceea ce nu se arată *în epistema* adevărului poate fi altfel, este controversat, se afirmă pentru că *se vrea* a fi responsabilitatea sa.

* Comunicare susținută la conferința „Dialogul intercultural: o provocare pentru pace”, 3-4 mai 2007, la Universitatea Pontificală Gregoriană, cu participarea lui SM Khatami, fost președinte al Republicii Islamice Iran.

asta se afirmă despre ea. Orice altceva este, tocmai, credință, mit. Ca cunoaștere ipotetică, știința este și credință și mit. Voința însăși, ca atare, este credință: în primul rând, este credința de a obține ceea ce își dorește.

Până acum, fiecare voință de pe pământ – chiar și voința de pace – este ghidată de formele opuse ale credinței și mitului. *Epistema* adevărului este distrusă.

Având în vedere modul în care a făcut primul pas, dispariția sa este *inevitabilă.* (Acest lucru nu înseamnă, totuși, că preocuparea pentru *adevăr* și controversatul sunt excluse de pe orice altă cale.)

Marea problemă care trebuie abordată, dar pe care o vom lăsa în plan secund aici, este că a dori „pace” fiind călăuziți de credință înseamnă a dori „pace ” plasându-te în dimensiunea *războiului.* Fiecare credință, de fapt, dorește ca lumea să aibă un sens mai degrabă decât altul și, prin urmare, fiecare credință este în esență în conflict cu alte forme de credință, care în schimb vor ca lumea să aibă un sens diferit. În dialogul dintre ele, fie credințele renunță la ele însele în favoarea unei credințe predominante, fie nu fac această renunțare, dar atunci este inevitabil ca în cele din urmă să se ciocnească nu numai la nivelul dialogului, ci și la nivelul acțiunii efective a popoarelor și ca în cele din urmă credința mai puternică să prevaleze.

Popoarele luptă pentru supraviețuire și putere , ghidate de perspective diferite, adică de interpretări contrastante ale nevoilor lor, de diferite forme de credință și mit, mai exact. În secolul al XX-lea, socialismul real a interpretat și ghidat nevoile popoarelor sărace (controlându-le și limitându-le în același timp); după sfârșitul Uniunii Sovietice, socialismul real a fost înlocuit, în această - sarcină, mai ales de islam - chiar dacă creștinismul și în special Biserica Catolică nu au nicio intenție de a renunța la această sarcină.

În lumea islamică – dar nu numai acolo – există o altă formă de luptă, în care, pe de o parte, puterea religioasă intenționează să folosească puterea politico-economică pentru a crea o societate islamică; pe de altă parte, puterea

politico-economică intenționează să folosească puterea religioasă pentru a-și consolida propria poziție în - competiția capitalistă globală. Această altă formă de luptă este prezentă și în țările occidentale, unde este gestionată bogăția la a cărei bucurie cei săraci încearcă să participe.

Scopul fiecărei acțiuni stabilește și definește sensul și structura acelei acțiuni; iar atunci când o acțiune care are propriul scop devine un mijloc pentru realizarea unui scop diferit, acea acțiune însăși devine diferită. Nu există conflict fără această voință de a fi scopul altor voințe sau chiar al tuturor.

Însă nu poate exista „pace” – acolo unde se crede în existența „voinței” și a „acțiunii” – dacă voința nu se poate folosi de toate celelalte , reducându-le la mijloace pentru propriul scop, adică transformându-le. Prevalența unei voințe asupra celorlalte este fundamentul atât al „păcii”, cât și al războiului. Această împrejurare singură arată cât de puțin este incontestabil sensul voinței. Lupta dintre popoare este, în orice caz, o luptă pentru a impune un sentiment de pace care reușește să le subordoneze pe toate celelalte și să se impună ca scop al lor.

Creștinismul și islamul sunt voințe care, atunci când sunt legate de voința politico-economică, sunt în primul rând legate de voința în care constă „rațiunea”, așa cum este evocată din gândirea greacă – adică ca *epistemă* a adevărului – până la tehnologia ghidată de știința modernă . „Rațiunea” a permis Occidentului să domine pământul.

În raport cu „rațiunea”, creștinismul și islamul sunt *aparent* foarte diferite; dar dincolo de aparențe și de intențiile lor explicite, ele sunt în esență unite.

Încă de la *Coran* , Islamul afirmă în mod explicit că mesajul său religios este legea politică supremă și, prin urmare, și juridico-economică, nu doar a poporului arab, ci a întregii umanități. Orice altă putere trebuie să fie un mijloc de a realiza Împărăția lui Dumnezeu deja aici, pe pământ. Islamul este, în mod explicit, o teocrație . Intenționează în mod explicit să fie așa.

Biserica Catolică, la rândul ei, a dorit să instaureze în Occident o teocrație care să-L plaseze pe Dumnezeul lui Hristos drept călăuză a omului; dar Biserica s-a lovit treptat de o putere politico-economică și de o experiență culturală care nu au echivalent în societățile islamice și care, într-adevăr, au reușit adesea să folosească creștinismul și Bisericile creștine pentru a-și atinge propriile scopuri specifice și, în sine, necreștine.

Din acest motiv, Biserica Catolică declară astăzi că dorește, pe lângă propria autonomie pe plan religios , și autonomia „rațiunii” și a Statului. Nu este oare complet explicită sentința lui Isus despre ceea ce se cuvine Cezarului și lui Dumnezeu? Nu este această sentință dovada cea mai evidentă a autonomiei pe care Biserica o recunoaște Cezarului, adică Statului și, în cele din urmă, „rațiunii”?

Fără îndoială, atunci când Isus spune că trebuie să-i dăm Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu, El conduce conștiința religioasă într-o dimensiune în care Islamul refuză să intre. Pentru Islam, ceea ce este al lui Dumnezeu, adică legea lui Dumnezeu, are dreptul să modeleze structura și legile statului și ale „rațiunii”: dați-i Cezarului ce este al lui Dumnezeu; faceți-L pe Dumnezeu stăpânul Cezarului . Dar este Islamul cu adevărat atât de departe de creștinism ? Sau nu ar trebui poate să spunem că ceea ce este afirmat explicit în Islam este prezent și în spusele lui Isus, deși implicit?

Să ne întrebăm încă o dată: când Isus spune să dați Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu, oare crede că i se poate da Cezarului ceva care este *împotriva* lui Dumnezeu? Poate el să-i împingă pe oameni să facă ceva care este *împotriva* lui Dumnezeu? *Cu siguranță că nu!* Prin urmare, pentru Isus, ceea ce i se dă Cezarului nu poate contrazice ceea ce trebuie dat lui Dumnezeu, nu poate contrazice legea lui Dumnezeu; adică trebuie să fie *în conformitate* cu acea lege. Legile statului nu pot contrazice, ci trebuie să fie în conformitate cu legea lui Dumnezeu, adică cu legile

care apar divine în ochii lui Isus și, astăzi, în ochii Bisericii.

Dar asta înseamnă că ceea ce i se dă Cezarului trebuie să fie ceva *creștin.* Ceva creștin – întrucât nu numai că nu poate fi ceva împotriva lui Dumnezeu, dar nici măcar nu poate fi ceva *indiferent* sau *neutru* în raport cu dimensiunile creștină și necreștină . Indiferența lasă ușa deschisă negării creștinismului; se află într-o stare de *libertate în raport cu „ adevărul* ” pe care creștinismul caută să-l proclame – iar Biserica Catolică respinge acea „libertate fără adevăr” (adică fără adevăr creștin) care caracterizează democrația pur procedurală a timpului nostru.

Însă dacă Isus și Biserica din spatele lui cred că nici ceea ce este împotriva lui Dumnezeu, nici ceea ce este indiferent față de Dumnezeu nu trebuie dat Cezarului, *atunci Isus și Biserica cred că Cezarul trebuie să fie creștin* și că legile statului trebuie să fie creștine. Și din moment ce nu pot exista legi ale statului a căror încălcare să nu implice o sancțiune, rezultă că încălcarea legilor creștine ale statului necesită o sancțiune pământească, adică deja aici pe pământ, chiar înainte de viața de apoi. Legile lui Dumnezeu călăuzesc statul și pentru Isus - chiar dacă Isus nu spune acest lucru în mod explicit . Dar tocmai această călăuzire constă în ceea ce se numește „teocrație”. Teocrația aparține esența religiei, chiar dacă reprezentanții celei mai avansate religiozități sunt de perfectă bună-credință atunci când declară că doresc să respecte autonomia statului și a rațiunii.

Însă teocrația este și o trăsătură esențială a măreției experienței religioase.

În țările islamice, teocrația este vie și sănătoasă și - provoacă lumea democratică-capitalistă-creștină în diverse moduri ; în democrațiile occidentale, Biserica, chiar fără să-și dea seama pe deplin, încearcă oriunde poate să-și afirme sufletul teocratic; dar, așa cum s-a mai spus, creștinismul este de mult timp angajat într-o mare luptă – necunoscută culturii islamice – împotriva experienței practico-culturale a Europei moderne, acum răspândită pe întreaga planetă – această experiență fiind acum răspândită chiar și în lumea islamică, care a adoptat tehnologia occidentală, amăgindu-se pe sine, împreună cu alte forme de tradiție occidentală, că o poate folosi pentru a transforma lumea în împărăția lui Dumnezeu.

Desigur, islamul concepe Împărăția lui Dumnezeu diferit față de creștinism ; dar în ambele cazuri, ei caută stăpânirea lui Dumnezeu asupra lumii - a unui Dumnezeu care, pe lângă faptul că este Dumnezeul Bibliei, este și iluminat, atât în cultura creștină, cât și în cea islamică, de trăsăturile fundamentale ale filosofiei grecești, adică de Țte- *me-ul* adevărului. Avicenna (Ibn Sina) și Toma de Aquino sunt simetrici în revendicarea armoniei dintre credința lor religioasă și rațiune, care pentru ei coincide cu rațiunea greacă.

Mai mult, teoria, în esență comună lui Avicenna și lui Toma, conform căreia o filozofie care neagă credința este o filozofie falsă este traducerea, pe planul cel mai larg al rațiunii, a modului în care, pentru Iisus, trebuie să ne punem în raport cu Cezar și cu Dumnezeu. De fapt, dacă nu trebuie să-i dăm Cezarului ceea ce este împotriva lui Dumnezeu, atunci, când Cezar este împotriva lui

Dumnezeu, este un Cezar fals, un Stat care este în contrast cu adevăratul Stat: este un Cezar fals, așa cum o filozofie care este în contrast cu „Revelația” este o filozofie falsă.

Și filozofiei trebuie să i se dea ceea ce aparține - filosofiei, iar credinței ceea ce aparține credinței – *cu condiția ca* filosofiei să nu i se dea ceea ce este împotriva credinței (sau indiferent față de credință). Și filosofia, și rațiunea în general, la fel ca Statul, trebuie să fie filozofie creștină sau islamică; rațiune creștină sau islamică.

Prin urmare, creștinismul și islamul nu sunt pur și simplu două forme diferite și contrastante de civilizație (ele nu dau naștere unei „ciocniri a civilizațiilor”), ci sunt înrădăcinate în același sol; adică, ambele aparțin marelui trecut al Occidentului, *adică aceleiași civilizații.* Creștinismul și islamul sunt cu siguranță în contrast; dar acest contrast este suprafața unui contrast radical mai profund, în care creștinismul și islamul *se află de aceeași parte,* luptând împotriva unui dușman comun de moarte, și anume Europa modernă, chiar dacă, la un nivel și mai profund , o „mână intimă” unește Europa modernă cu crestinismul si islamul.

Gândirea și acțiunea Europei moderne sunt, de fapt, subminate de conștientizarea faptului că *tot* ceea ce Dumnezeu ar dori să i se dea este în contrast cu ceea ce este necesar să se dea „rațiunii” și Statului. „Modernitatea” autentică este conștientizarea

credința că, dacă Dumnezeu ar exista, lumea nu ar putea exista – o conștientizare care se reflectă asupra a prea puține lucruri și pentru că încă tinde să-și ascundă propria putere conceptuală.

Spre deosebire de creștinism, islamul nu s-a confruntat cu „modernitatea” și a rămas blocat în trecut; creștinismul a experimentat această confruntare și a încercat și continuă să încerce să demonstreze că numai din sine și din acest trecut poate veni mântuirea umană, care include și pacea pe pământ. Și totuși, creștinismul se confruntă și cu aparența exterioară a „modernității”, trecând cu vederea autenticitatea acesteia – o autenticitate care, cu siguranță, nu poate fi redusă la formula prin care tocmai a fost indicată.

Din aceste considerații, apare greutatea decisivă a esenței filosofiei timpului nostru - adică greutatea decisivă a puterii conceptuale care este rareori scoasă la iveală de către chiar protagoniștii gândirii filosofice din ultimele două secole. Această putere este departe de „relativismul ” la care este adesea redusă. Aici poate fi indicată într-un mod complet inadecvat: spunând că existența unui Dumnezeu etern care domină devenirea lumii umple deja cu prezența sa toate spațiile realității și, prin urmare, face imposibilă însăși devenirea căreia ar vrea să fie stăpânul său. Anulându-și slujitorul (adică devenirea), acest Domn Dumnezeu se anulează pe sine. Dar când vor dori cu adevărat creștinismul și islamul (și întreaga cultură a timpului nostru) să se confrunte cu această structură conceptuală care, în cadrul credinței în devenirea lucrurilor, este adevăratul lor dușman?

Esența filosofiei timpului nostru este decisivă deoarece, demonstrând imposibilitatea vreunui Etern de a stăpâni evoluția lumii, demonstrează absența oricărei limite absolute care ar putea frâna creșterea tehnologică a puterii. Esența filosofiei timpului nostru eliberează tehnologia de limitele care i-au fost atribuite de forțele care doresc să o folosească doar ca mijloc. Tehnologia, unită cu esența filosofiei timpului nostru, este destinată să devină scopul tuturor formelor de voință care se amăgesc să o folosească, adică creșterea nelimitată a puterii sale. Capitalismul , socialismul real, democrația, creștinismul, islamul au fost și încă sunt învăluite în această iluzie, dar este inevitabil ca scopul lor suprem să ajungă să devină acea creștere nelimitată a puterii tehnice pe care doresc să o folosească pentru a-și atinge scopurile. Împlinirea acestei tendințe este *pax technica.*

Pe baza credinței că există forțe capabile să transforme, să producă și să distrugă „lucrurile” și, prin urmare, și acel „lucru” care este „omul”, încercarea tradiției filosofice de a afirma Eternul , deasupra sau în interiorul devenirii, este sortită eșecului. Prin urmare, orice cunoaștere care, într-un fel sau altul, mai mult sau mai puțin explicit, depinde de această afirmare a Eternului este sortită eșecului. Orice cunoaștere de acest fel devine, de asemenea, o credință; și este inevitabil ca această credință să cedeze în cele din urmă credinței care constituie tehnologia timpului nostru, adică dimensiunea filosofico-tehnologică despre care am discutat.

Această dimensiune este astăzi condiția indispensabilă pentru atingerea oricărui scop pe pământ și, prin urmare, este condiția indispensabilă pentru mântuirea omului pe pământ. Forțele care se amăgesc folosind tehnologia ca

mijloc pentru a-și atinge scopurile sunt, prin urmare, în esență interesate de creșterea nelimitată a puterii acestui mijloc; și dacă nu doresc să cedeze în fața forțelor opuse, este necesar să nu împiedice funcționarea optimă a acestui mijloc , adică a tehnologiei. Dar când se întâmplă acest lucru, s-a făcut și primul pas în procesul în care scopul acestor forțe nu mai este cel prin care sunt definite inițial, ci, tocmai, creșterea puterii tehnologiei. Ele vor să folosească tehnologia pentru a realiza ceea ce înțeleg prin „pace” și ajung să-și ia ca scop **pax technica**, adică creșterea nelimitată a puterii, cea mai riguroasă și puternică formă de voință și credință.

Închei lăsând deoparte ceea ce este cel mai important, și anume că, *dacă* filosofia timpului nostru și tehnologia sunt destinate să prevaleze asupra trecutului - Occidentului, această prevalență *nu este ultimul cuvânt.*

Ultimul cuvânt pune sub semnul întrebării *atât* trecutul , cât și *prezentul* civilizației occidentale, adică pune sub semnul întrebării sufletul lor comun, chiar mai profund decât cel care unește creștinismul și islamul.

Sufletul lor comun este gândul fundamental , cea mai profundă credință a civilizației europene: că lucrurile lumii, în esența lor, sunt disponibile forțelor și voințelor divine și umane care le produc și le distrug. Sunt atât de disponibile pentru că ies temporar din neant doar pentru a se întoarce la el.

Nu este oare credința în această disponibilitate a lucrurilor pentru propria lor producție, transformare și distrugere fundamentul voinței de a le produce, transforma și distruge? Și nu este oare această credință fundamentul esențial al fiecărui război?

A crede – așa cum crede civilizația occidentală și acum

întreaga planetă – că lucrurile lumii devin altceva și sunt tocmai ceea ce iese din neant și se întoarce la el prin opera tehnologiei divine și umane, nu este oare a crede că lucrurile, și mai ales acel lucru care este omul, nu sunt în sine nimic – țărână destinată să devină din nou țărână? Și nu este oare acest gând despre ele și experiența lor ca nimic violența și uciderea originară a lucrurilor, infinit mai radicală decât violența și distrugerea vieții care se află sub ochii noștri?

Și cum este posibil dialogul pentru a realiza pacea dacă nu se pune la îndoială credința în neantul originar al lucrurilor?

Și a o pune sub semnul întrebării nu înseamnă oare a pune sub semnul întrebării însăși esența modului în care omul european a trăit pe pământ până în prezent, aducând la apogeu esența oricărei forme preeuropene de a fi uman, adică credința în existența devenirii altuia?

Și atunci, nu este oare iluzoriu să cauți pacea lăsând în același timp în viață însăși temelia violenței, războiului și morții?

al III-lea

NOTE LA CAPITOLUL II

1. EREZIE, UTOPIE, FILOZOFIE

Împletirea acestor cuvinte în titlu este chiar mai profundă (și mai ambiguă) decât cea deja profundă care le-a unit în Renaștere. Însuși cuvântul „erezie” este surprinzător. Folosit în cultura creștină pentru a indica o doctrină care se îndepărtează de predicarea apostolică, „erezia” *(hàiresis)* este un cuvânt construit din verbul *haireìn,* care în greaca veche înseamnă: „a lua *ceva,* reținându-l în propria sferă și, prin urmare, îndepărtându-l din locul în care se afla, astfel încât această luare să fie o *alegere,* având puterea de a duce la îndeplinire ceea ce este ales”. Pentru creștinism, „erezia” este alegerea prin care se îndepărtează, se alterează, ceva *ce* aparține mesajului autentic al lui Isus.

Însă, înainte de acest mesaj, oamenii au trăit timp de milenii în lumea mitului, care le-a dominat și reglat existența. Și cu șase secole înainte de Hristos, poporul grec, pentru prima dată, a luat

lucrurile lumii, îndepărtându-le de interpretarea lor mitologică și menținându-le în cadrul unei „înțelepciuni” care nu intenționează să se impună ca - obicei și instinct social, ci prin „adevărul” său, adică prin imposibilitatea de a fi negată nu numai de mintea umană, ci și de cel mai puternic și înțelept dintre zei. „Alegerea” acestei înțelepciuni, care este liberă de orice altceva decât de adevăr, este „erezia” din care s-a născut civilizația occidentală și care a luat curând numele de „filosofie”. Adevărul ia în stăpânire *lucrurile.*

Filosofia este erezia originară. Renașterea repune, în raport cu mitul creștin, pactul originar al filosofiei. Telesio, Bruno și Campanella sunt acuzați de „erezie”, iar societatea creștină adoptă față de ei o poziție similară cu cea cu care democrația atenian ă , încă învăluită în mit, îl condamnă pe Socrate. Socrate și Bruno mor pentru că au „ales” să se ghideze nu după mit, ci după adevăr.

Thomas More a fost și el ucis din același motiv. Este un sfânt al Bisericii Catolice. Dar cea mai faimoasă lucrare a sa este intitulată *Utopia* - un cuvânt pe care l-a inventat pentru a indica faptul că statele existente , în special cel englez, nu sunt încă ghidate de adevăr așa cum apare acesta în înțelepciunea filosofică. Numai dacă legile care ghidează statul sunt legi ale adevărului, statul poate exista cu adevărat , nu în aparență. Statele aparente, cele care apar în istorie. Nu *statele,* ci *instabilitatea.* Ca *o stabilitate* făcută posibilă de adevăr, statul nu există încă, nu are încă un loc, este încă „fără loc”. Thomas More vrea să exprime acest concept în greacă și inventează cuvântul „utopie”, pe care îl obține prin combinarea *lui ou* („nu”) și *tobos.* («loc »):

«utopia» este faptul că stabilitatea adevăratului Stat nu a avut încă loc.

Campanella, și Bruno însuși, procedează și ei în direcția lui Thomas More. Dar, împreună, examinează și reiterează modul în care gândirea greacă - încă de la începuturile sale și în formele sale cele mai strălucite și puternice, odată cu Platon - înțelege relația dintre adevăr și Stat. Adevărata putere și stabilitate a Statului necesită ca acesta - polisul - să fie ghidat de adevăr, nu de mituri și credințe, așa cum se întâmplă de fapt, și că, prin urmare, „erezia” esențială a filosofiei, în care adevărul se manifestă, este și „utopia” sa esențială. Aceasta este împletirea profundă dintre erezie, utopie și filosofie . Alegând adevărul ca lumină a lucrurilor, ne propunem să oferim un loc, adică să realizăm lucrurile adevărului.

În această încurcătură, utopia nu are nimic de-a face cu fantezia irealizabilă. Se poate spune că stelele nu se găsesc printre valuri și nisip - că nu există loc pentru stele printre valuri și nisip - și totuși lumina lor îi călăuzește pe marinari și caravane. Se poate spune asta. Dar în acest fel se pierde din vedere faptul că „Republica” lui Platon - *res publica,* „Lucrul public” - departe de a fi rămas „fără loc”, o simplă, inaccesibilă fantezie a unui „filosof”, a devenit în schimb marele *polis* în care constă Occidentul și acum întreaga planetă. În erezia-utopia filosofiei, iese la iveală odată pentru totdeauna sensul celui mai simplu și mai esențial (și mai terifiant) cuvânt, sensul prezent în fiecare loc, locul fiecărui loc, *toposul cel mai decisiv* pentru fiecare gând și fiecare acțiune a Occidentului: sensul „lucrii ” ca ieșind din neant și revenind la el. „Lucrul” *este* , așadar, ceea

ce se ia în stăpânire pentru a -l domina. Nu, se spunea, „războiul este mama tuturor lucrurilor”, ci „«lucrul» este mama tuturor războaielor”, deoarece numai pe baza deschiderii sensului pe care Occidentul îl atribuie - „lucrului” pot fi dezlănțuite formele extreme ale voinței de putere și ale violenței. (Tocmai din acest motiv, trebuie spus, așadar, că pe acest sens al „lucrului” se întemeiază, împreună, acele forme și ceea ce se numește „identitate europeană”).

2. „NOI, GERMANII, SUNTEM HEGELIENI”

Majoritatea oamenilor sunt interesați de propria lor lume: sănătate, bani, dragoste. Cu toate acestea, sunt adesea atinși, cicatrizați și răniți de evenimente care apar departe de lumea care le pasă. Acestea sunt semnale pe care istoria lumii le trimite indivizilor, astfel încât aceștia să realizeze că a lor nu este lumea adevărată, măreață, de care, în cele din urmă, nu pot fi separați. Dacă nu ne mișcăm și nu atingem lucruri îndepărtate, ele vor veni să ne atingă.

Aceste afirmații ar putea fi o modalitate de a introduce, foarte aproximativ, ceea ce gândea Hegel. Dacă ne limităm la ele, timp de două secole el evidenția deja ceea ce este acum clar pentru toată lumea . Ce este, de exemplu, tragedia „turnurilor gemene” din 11 septembrie dacă nu o confirmare?

Ce spun ei? Când ne retragem în noi înșine, credem că suntem în siguranță, dar pur și simplu întoarcem spatele valului mareic care e pe cale să ne copleșească.

În ciuda rezervelor și criticilor, „globalizarea ” este unul dintre cele mai profunde și fascinante fenomene ale timpului nostru. Cu condiția să înțelegem că aceasta globalizează nu doar economia, ci și tehnologia și războiul. Cele două „războaie mondiale” din secolul al XX-lea demonstrează deja procesul care mocnește de-a lungul mileniilor și care duce la „globalizarea ” timpului nostru.

Din ceea ce am reamintit, s-ar putea concluziona că gândirea lui Hegel este puternic și tragic de „actuală”. Totuși, răspunsul nu este atât de simplu.

E suficient să ne amintim ceva atât de bine cunoscut încât ne face să uităm să ne concentrăm asupra lui. Da, nu ar fi existat o jumătate de secol de „Război Rece” și amenințarea distrugerii globale dacă societățile democratic-capitaliste nu ar fi trebuit să se confrunte cu socialismul real; nu ar fi existat socialism real, nu ar fi existat Uniune Sovietică, nu ar fi existat Republică Populară Chineză fără comunism; nu ar fi existat comunism capabil să devină o mișcare globală fără Marx; și, în final, nu ar fi existat Marx *fără Hegel.* Dar asta înseamnă că e suficient să ne amintim de înfrângerea socialismului real și de victoria capitalismului democratic pentru a concluziona că marele râu, în centrul căruia se află Hegel, a secat. Dar e mai mult.

După Platon și Aristotel, Hegel concepe statul ca scop al individului. La Hegel, acest concept atinge o formă extremă, deoarece în statul rațional care a putut fi realizat în Europa după Revoluția Franceză – și pentru aceasta Hegel sugerează în special statul prusac – el nu vede o simplă construcție umană, ci însăși prezența

Absolutului, a Spiritului lui Dumnezeu însuși în lume. Aura divină care înconjura Suveranul înainte de Revoluția Franceză este transferată statului. Statul, așadar, este pentru indivizi ceea ce istoria universală discutată la început este pentru istoria indivizilor.

Conceptul creștin al Providenței divine își găsește o formulare rațională puternică la Hegel, dar poate duce și la acea concepție naiv absolutistă a statului care a favorizat ascensiunea național-socialismului în Germania și a fascismului în Italia. Giovanni Gentile nu a fost fascist: fascismul a fost gentilian (când a vrut să se dea o înfățișare filosofică). Și Gentile descinde direct din Hegel. Așa cum, așadar, se poate spune (cu toate rezervele) că astăzi stilul filosofic hegelian este un pierzător din cauza înfrângerii comunismului marxist , tot așa se poate spune (cu rezerve similare) că acest stil este un pierzător din cauza înfrângerii dictaturilor fasciste și național-socialiste.

Din cele de mai sus, este clar de ce s-a spus că Hegel a fost ultimul mare filosof creștin. Departe de a crede că creștinismul , oricât de grandios ar fi, este un simplu mit pe care filosofia trebuie să-l lase în urmă, Hegel crede că acesta exprimă intuitiv conținutul *esențial* al rațiunii, adică cel mai profund adevăr la care omul poate privi : unitatea dintre Dumnezeu și om, întruparea Cuvântului, unitatea contrariilor. Hegel nu a fost cu siguranță luteran; dar tocmai din acest motiv, a fost animat de dorința de a merge la rădăcinile credinței creștine. Cunoașterea stării de sănătate a creștinismului de astăzi este, așadar, o altă modalitate de a percepe soarta lui Hegel în zilele noastre. Biserica Catolică, în primul rând, este conștientă și deplânge faptul că lumea se

distanțează din ce în ce mai mult de creștinism . Acesta este un al treilea motiv pentru a spune că timpul nostru s-a distanțat de Hegel . Și ar putea fi invocate și alte motive. Criza gândirii hegeliene este criza întregii - tradiții filosofice.

Totuși, dacă ne limităm la considerații precum cele dezvoltate mai sus, rămânem la suprafață. Pentru a aprofunda, ar trebui să începem prin a reflecta asupra acestei afirmații a lui Nietzsche: „Noi, germanii, suntem hegelieni, chiar dacă nu ar fi existat niciodată un Hegel, prin faptul că, spre deosebire de toți latinii, atribuim instinctiv devenirii și dezvoltării un sens mai profund și o valoare mai bogată decât ceea ce *este.” Hegel a dat cea mai înaltă formă filosofică* acestui instinct, care recunoaște cea mai mare valoare în devenire. Devenirea și dezvoltarea duc dincolo de toate limitele, prin urmare *dincolo de* acel comunism marxist , de acel absolutism politic, de acea întărire a creștinismului care își datorează o mare parte din forma lor lui Hegel însuși. Ce caracterizează timpul nostru mai mult decât acea „devenire” și „dezvoltare”, acea depășire continuă a fiecărui rezultat , pe care Hegel a gândit-o cu o profunzime atât de profundă?

realizat de nimeni înaintea lui? Este naiv să credem că în vremea noastră a mai rămas doar cadavrul gândirii hegeliene. Caracterul său profund și puternic antinomic rămâne : Statul absolut este ființa absolută, în timp ce devenirea este, în esență, destabilizarea oricărei ființe - și, prin urmare, în primul rând, a ființei Ființei (Spiritului) absolute. Dar toate acestea înseamnă, de asemenea, că opoziția dintre germani și latini este susținută de acea consonanță mai profundă care este

credința în devenire, întrucât pe temelia acestei credințe latinii (dar și germanii și chiar Hegel însuși) construiesc regatul a ceea ce pentru ei este „ceea ce este”.

3. BISERICA CATOLICĂ ȘI FILOZOFIA

Unele popoare și-au asigurat deja capacitatea de a supraviețui. Au bogăție și putere. Toate celelalte – majoritatea – încearcă să-și facă viitorul mai puțin incert. Nu pot face acest lucru fără a amenința - privilegiile celor bogați și puternici. Conflictul nu este doar economic. Foametea și suferința nu sunt doar - fenomene biologice. Ele sunt *interpretate,* adică trăite într-o conștiință care denunță originile sărăciei. În secolul trecut, comunismul, care încerca să elibereze popoarele de exploatarea capitalistă, a fost cea mai vizibilă (și mai mult sau mai puțin bine intenționată) interpretare a sărăciei lor. Odată cu prăbușirea Uniunii Sovietice, interpretările religioase, creștine și în special islamice, s-au plasat în prim-planul revendicărilor celor deposedați. Și într-un mod ambiguu, deoarece , în ambele cazuri, forțele economice intenționează să exploateze religia, iar religia economia.

Religia a redevenit astfel una dintre caracteristicile centrale ale stării politico-economice a planetei . Și, întrucât relația cu filosofia se află, la rândul ei, în centrul intereselor creștinismului și, în special, ale Bisericii Catolice (ceva similar se întâmplă, deși în moduri diferite și la o scară mai mică, în cultura islamică), orice reflecție asupra stării actuale a lumii care plasează

filosofia pe locul doi sau trei este naivă. Prin urmare, așa -numitele „abstracții” filosofice care apar în limbajul Bisericii și al pontifilor săi au și o valoare *practică* - adică economico-politică .

De exemplu, există o oscilație extrem de interesantă în cateheza actualului pontif. Și există în ea o critică a „relativismului” – considerat de Biserică cel mai radical adversar al său – care are tocmai caracteristicile esențiale ale relativismului pe care această catehează își propune să-l combată.

In 1986, Ioan Paul al II-lea i-a încredințat cardinalului J. Ratzinger de atunci supravegherea Catehismului *Bisericii Catolice, care* reafirmă (cu *universalitatea* lui Pius al XII-lea) că „rațiunea umană... numai cu propria sa forță și lumină naturală [poate] ajunge cu adevărat la o cunoaștere adevărată și sigură a unui Dumnezeu personal” (par. 37). Aceasta este - rațiunea filosofică și, în special, cea care, potrivit Bisericii, și-a găsit cea mai fidelă expresie în gândirea lui Toma d'Aquino. După enciclica *Aetemi Patris* a lui Leon al XIII-lea , care invita la reflecție asupra acestei gândiri, „filosofia neoscolastică” din întreaga lume a propus să accepte această invitație. În acest climat, a fost fondată Universitatea Catolică în Italia.

Însă atunci când cardinalul Ratzinger își prezintă propria concepție teologico-filosofică, el scrie ceva cu totul diferit. De exemplu: „Cred că raționalismul neoscolastic a eșuat în încercarea sa de a reconstrui Preambula Fidei cu o rațiune complet independentă de credință” (Osservatore Romano, 1 noiembrie 1996, *Credință și teologie în zilele noastre)* – unde „Preambula Fidei” sunt, în primul rând, tocmai acea

„cunoaștere adevărată și sigură a unui Dumnezeu personal” la care, conform Catehismului , *rațiunea* umană „numai cu propriile forțe și lumină naturală [poate] ajunge cu adevărat”.

Și aceasta, din partea lui Ratzinger, este o judecată negativă asupra filosofiei neoscolastice și, prin urmare, asupra lui Toma de Aquino și a lucrării *„Aeterni Patris”* (niciodată citate în *Catehism)* . Este, de asemenea, adevărat că, de îndată ce a fost ales papă și, retrăgându-și pașii, ne-a îndemnat să nu-l uităm pe Sfântul Toma. Prin urmare, l-aș îndemna pe pontif să nu se debaraseze atât de repede de filosofia neoscolastică și, în special, de filosofia neoclasică a lui Bontadini. Aceasta este o invitație în cadrul uneia mult mai ample: ca Biserica să ia în considerare cu seriozitate filosofia modernă și contemporană .

Ratzinger subliniază pe bună dreptate că relativismul principalelor teologii de care nu este de acord - cea a lui J. Hick și J. Knitter - se bazează pe critica kantiană, conform căreia cunoașterea umană nu este
poate cunoaște realitatea în sine – cu consecințe grave pentru credința creștină. Bine. Dar este oare acest lucru suficient pentru a-l înlătura pe Kant? Desigur, există multe critici la adresa lui Kant, dar acestea se bazează pe perspective – de exemplu, idealismul – pe care Biserica nu le poate accepta.

În cele din urmă, definit cel mai riguros, „relativismul ” este negarea faptului că rațiunea poate cunoaște în mod autonom ceva ireversibil. Relativismul spune că „rațiunea umană nu este deloc autonomă” și „există întotdeauna în contexte istorice particulare”. Dar acestea, între ghilimele , sunt cuvintele lui

Ratzinger. Tocmai din acest motiv am spus mai sus că critica pontifului la adresa relativismului este ea însăși, în deplinătatea sa, relativism. De asemenea, demonstrez de mult timp că relativismul este fenomenul unei puteri mult mai radicale , aflată la dispoziția gândirii filosofice contemporane. Vom privi în sfârșit această putere în față? Și aceasta este o invitație adresată și „secularișt ilor”.

4. LIBERTATE ȘI SECURITATE

Conform actualului pontif, statul trebuie să se „deschidă” către „transcendență” (în sensul catolic). Însă catolicilor li se obiectează că, din punct de vedere politic, vor să-și impună propriul mod de viață celor care preferă un altul. Luați în considerare, pe lângă deschiderea către transcendență, referendumul privind fertilizarea asistată și poziția Bisericii față de divorț și avort. Desigur, în aceste probleme, sunt posibile legi care, în comparație cu legile catolice, fie că sunt implementate sau dorite, sunt mai respectuoase față de modul de viață al altor oameni. De exemplu, o lege (cum ar fi dorită catolicilor din Italia) care interzice divorțul pentru toată lumea este mai puțin respectuoasă față de modul de viață al altor oameni decât legea actuală, care, în schimb, îi lasă pe cei care vor să divorțeze liberi să o facă, iar pe cei care nu vor să o facă liberi să nu o facă.

Catolicii ar putea argumenta însă că, în măsura în care problema privește nivelul politic, atunci dacă

există o majoritate catolică capabilă să transforme o convingere inspirată de doctrina Bisericii în lege statală, atunci o astfel de lege nu este doar catolică, ci și democratică. Și ar putea adăuga că, în cele din urmă, aproape toate legile se adaptează dorințelor majorității dezamăgind minoritățile, adică impunându-le comportamente pe care nu le împărtășesc.

În plus, la nivel doctrinar, catolicii susțin , așa cum a subliniat Papa, că legile pe care le susțin în calitate de catolici coincid cu moralitatea naturală, moralitatea care vorbește de la sine în fiecare ființă umană. În acest sens, s-au opus utilizării embrionilor ca instrument terapeutic. Dar, tocmai aceasta nu mai este o problemă politică ; și există cei care gândesc diferit despre această utilizare. Rămânem la nivel politic doar atunci când ne întrebăm dacă o lege este constituțională sau nu. Și o Constituție precum cea italiană nu numai că încorporează norme ale așa-numitei moralități naturale (să nu ucizi, să nu furi, să nu minți), dar este considerată compatibilă și cu norme care, de exemplu cele care reglementează divorțul, avortul, manipularea embrionară etc., nu sunt percepute de necatolici ca acțiuni imorale.

Dacă intenționează să rămână implicați politic, catolicii pot susține însă caracterul democratic al legilor adoptate de o majoritate catolică, care impun și comportamentul catolic necatolicilor, dar nu pot nega că astfel de legi sunt „mai puțin” democratice decât cele care, în cadrul normelor constituționale, lasă pe fiecare liber să se comporte în conformitate cu propriile convingeri. Dacă libertatea cetățenilor este un „bine”,

atunci, tocmai dintr-o perspectivă politică , libertatea tuturor este – în cadrul legalității constituționale – un „bine” mai mare decât libertatea câtorva. Desigur, democrația, la rândul ei, trebuie să recunoască deplina legitimitate a voinței care urmărește să realizeze un *„bine” mai mic.*

Însă Biserica este cea care consideră democrația un bine mai mic, adică o dimensiune în care este permis să se realizeze ceva ce este și un „bine” mai mic din punctul de vedere al „binelui” politic. Comparativ cu o societate creștină, democrația ca atare este, de fapt, pentru Biserică, un bine mai mic. Într-adevăr, o democrație în care libertatea este separată de adevărul (creștin) este, pentru Biserică, un rău. Un stat totalitar, care încorporează doctrina socială a Bisericii în aparatul său normativ, ar favoriza, potrivit Bisericii, o societate mai bună decât o democrație.

care în numele libertății întoarce în schimb spatele - adevărului creștin.

Democrația, de fapt, nu este un adevăr absolut . Vreau să spun că nu numai că democrația modernă nu vorbește în numele unui adevăr absolut, dar însăși conștiința sa de a nu acționa ca atare nici măcar nu intenționează să se ridice la rangul de adevăr absolut. Atunci când devine pe deplin conștientă de propria natură, democrația poate deveni într-adevăr cea mai coerentă formă de regim politic; dar rămâne întrebarea dacă politica ar trebui să aibă ultimul cuvânt în societate. Și, din moment ce aceasta este o întrebare deschisă, politica democratică nu poate fi adevăr absolut.

În *Predicile sale inutile,* Luigi Einaudi a scris, cu o mare perspicacitate filozofică, că „democrația este un mit", adică nu este un adevăr absolut, pentru că negarea democrației nu este auto-contradictorie. Dar în acest punct, și din același motiv, trebuie spus că și creștinismul este un „mit": negarea a ceea ce afirmă nu este absurdă, adică nu este auto-contradictorie. În viața politică – italiană, europeană, occidentală – democrația și catolicismul sunt astfel două mituri care se ciocnesc. Pline de înțelepciune, da, dar mituri. În această situație, conflictul lor este decis nu de adevărul lor, ci de puterea practică mai mare pe care fiecare dintre ele este capabil să o dezvolte în comparație cu celălalt, adică de capacitatea lor mai mare de a-i face pe oameni să asculte.

Catehismul *Bisericii Catolice* (redactat sub îndrumarea cardinalului Ratzinger de atunci) afirmă, la nr. 2242: „Cetățeanul este obligat în conștiință să nu

urmeze prescripțiile autorităților civile atunci când astfel de precepte sunt contrare exigențelor ordinii morale, drepturilor fundamentale ale persoanelor sau învățăturilor Evangheliei”. Cu toate acestea, Bisericii îi revine sarcina de a stabili care sunt aceste „exigențe” și „drepturi” și ar fi vorba de a determina coerența acestei interpretări, care îi leagă pe credincioși în participarea lor la viața publică. În orice caz, este clar că, dacă Biserica este cea care stabilește acele „exigențe” și acele drepturi – care aparțin ordinii statale – acestea nu sunt autonome , ci depind de magisteriul eclezial.

de rele, există o *alunecare interesantă în pasajul din Catehism* citat mai sus . Conform Bisericii, cei care - „sunt obligați în conștiință să nu respecte prescripțiile autorităților civile atunci când astfel de precepte sunt contrare... învățăturilor Evangheliei” ar trebui să fie credincioși. Sau sunt și necredincioșii obligați să nu respecte legile statului care sunt contrare „învățăturilor Evangheliei”? Se crede – se speră – că Biserica respinge această a doua interpretare. *Totuși,* această speranță este spulberată de *alunecarea* despre care am vorbit, deoarece acel pasaj din *Catehism afirmă tocmai* că *„cetățeanul”* – „ cetățeanul ”, nu „credinciosul”, nu cetățeanul fidel ! – este cel obligat să nu respecte prescripțiile statului care sunt contrare „învățăturilor - Evangheliei”. Alunecarea dezvăluie *cele* mai ascunse intenții ale Bisericii.

5- «CEZAR» ȘI RĂUL MAI MIC

De la existența sa, Biserica a trebuit să se confrunte cu state autoritare. Democrația este un fenomen recent. Însă dialogul dintre Biserică și Stat nu poate fi decât un compromis. Faptul că în țările din Estul Sovietic, Biserica a colaborat cu regimul comunist nu ar trebui să fie prea surprinzător. Dacă dușmanii nu dialoghează, luptă cu ochii legați. Aceștia , însă - Biserica și regimul comunist - sunt dușmani care au în comun câteva trăsături notabile.

Absolutismul religios, Biserica; absolutismul politic , comunismul. Biserica a căutat întotdeauna să slujească Statului; Statul, Biserica. Fiecare dorește ca propriul conținut doctrinar și propria formă de acțiune să fie scopul societății. Aceasta înseamnă că, în esența sa mai mult sau mai puțin ascunsă, fiecare vrea să o distrugă pe cealaltă. Aceasta nu este o abatere a „Bisericii de piatră” de la „Biserica sfinților”. Biserica este a sfinților tocmai pentru că vrea să distrugă ceea ce, în viziunea sa, este Teroare. „Biserica de piatră” este fiica legitimă a Bisericii sfintilor.

Isus este sfântul prin excelență. El nu vrea ca Cezarului să i se dea nimic împotriva lui Dumnezeu (de aceea vrea ca Cezarul să nu se opună lui Dumnezeu și, prin urmare, legile Statului au ca scop legile lui Dumnezeu - ale Dumnezeului lui Isus și, apoi, ale - Bisericii). A spune că Biserica este absolutism religios nu este „secularism”. L-ar ofensa cineva *negând* că este o teocrație. Nici măcar în țările comuniste Biserica nu ar fi putut dori comunism, adică un Cezar ale cărui legi s-ar opune acestui lucru .

Voia lui Dumnezeu. Dacă un membru al Bisericii ar fi făcut-o , ar fi făcut-o ca dușman al creștinismului. Trebuie adăugat, însă, că, dacă în țările comuniste - Biserica a trebuit să facă compromisuri cu puterea - așa cum s-a cunoscut - nu devine oare mai dificil de susținut că a fost arhitectul prăbușirii comunismului?

Și acesta este cel mai recent caz grandios, această prăbușire, a declinului acum secular, care este destinat să copleșească chiar și formele supraviețuitoare ale absolutismului, cum ar fi cele religioase și economice. Absolutismul economic al paleocapitalismului, considerat forma definitivă de producție a bogăției, tinde să fie depășit - și deja în mod constant la nivel teoretic (Keynes, Schumpeter) - de o concepție „experimentală" a capitalismului , care admite posibilitatea eșecului experimentării. Și chiar Biserica se trezește nevoită să condamne, în interiorul ei, formele teologice care, într-un fel, repropun esența religiei într-un sens „experimental".

Recenta conversie a Bisericii la democrație poate fi explicată într-un mod similar cu mișcarea - capitalismului în aceeași direcție. Deja Max Weber a remarcat asemănarea mai mare – comparativ cu cea cu statul totalitar – dintre capitalism și democrație. Dar adevăratul motiv este că statul totalitar este, de fapt, un obstacol mult mai semnificativ în calea capitalismului decât democrația procedurală . Același lucru este valabil și pentru Biserică. De la Imperiul Roman și Sfântul Imperiu Roman încoace, aceasta a încercat să folosească statul și invers – și a preferat - statul autoritar democrației, un copil al Iluminismului , unde absența

Facilitează dialogul și compromisul. Acestea își găsesc o piatră de temelie în teza (evident absentă în statul sovietic) a sursei divine a autorității. Dar apoi, în Occident, democrația a învins.

Adoptând democrația, Biserica și capitalismul au încercat întotdeauna să o modifice: Biserica, condamnând în ea „libertatea fără adevăr” și cerând ca „adevărul” căruia trebuie să i se conformeze democrația în cele din urmă să fie adevărul creștin; capitalismul , împiedicând „solidaritatea” să subordoneze „eficiența”; nici pentru capitalism nu se poate da „Cezarului”, adică societății, ceea ce este împotriva lui „Dumnezeu”, adică împotriva profitului privat.

Pentru Biserică, scopul nu scuză mijloacele; dar Biserica susține și doctrina răului mai mic. Poate că în unele țări, răul mai mic era să-i dea temporar lui Cezar ceva din ceea ce era împotriva lui Dumnezeu, sperând că, în cele din urmă, în fața lui Dumnezeu, acesta va îngenunchea .

6. CREDINȚĂ ȘI VIOLENȚĂ

Problemele care trebuie abordate pentru ca pacea să domnească în lume sunt enorme. Înțelegerea a ceea ce este pacea este mult mai complexă. În acest moment, omul „practic” se oprește din citit: vrea propuneri „concrete”, aici și acum. Cu toate acestea, lumea merge pe propriul drum: nicăieri „concretul” nu poate fi separat de ceea ce se întâmplă pe întreaga planetă și de ceea ce se va întâmpla în viitor, chiar dacă nu în viitorul

apropiat. Evenimente precum globalizarea economică și tehnologică, disponibilitatea energiei și „dezvoltarea durabilă” sunt ireductibile la logica „aici și acum”. Mai mult, pacea este înțeleasă în moduri contrastante: pacea democrației sau a capitalismului nu este cea a creștinismului sau a islamului. Pe care să o alegem? Și cum să o alegem dacă nu știm ce este pacea? În plus, ce formă de cunoaștere ne poate spune? La Conferința Română din 3-4 mai 2007 (vezi capitolul 1, paragraful 7), am subliniat că toată cunoașterea și înțelegerea de pe pământ au devenit acum una. Nu ne aflăm atunci într-o situație în care doar credința ne poate spune ce este pacea?

Dar, ați putea întreba, ce se întâmplă cu știința? Este știința credință? Da. Pentru a avea putere asupra lumii, știința a renunțat de mult să fie „adevăr” - în sensul - atribuit acestui cuvânt de tradiția filosofică. Știința a devenit cunoaștere ipotetică. Ea știe că nu este cunoaștere absolută (mai exact „adevăr”) - și în acest sens nu este credință, ci îndoială. Totuși, pentru a avea putere asupra lumii, trebuie să aibă credință în propria capacitate de a o transforma; și în cadrul acestei credințe își elaborează, rezolvă sau confirmă îndoielile. Distincția dintre știință și tehnologie aparține trecutului, când știința credea că știe „adevărul” și considera tehnologia „aplicația” sa.

Desigur, credința științifică este diferită de credința religioasă, de credința în care constă și arta, și este

diferită chiar și de credința în care, în esență, constă - „adevărul” către care se îndreaptă tradiția filosofică . Complexitatea, coerența, puterea și conștiința de sine a diferitelor forme de credință sunt foarte diferite ; dar fiecare credință este voința ca lumea să aibă un anumit sens, mai degrabă decât altele, adică mai degrabă decât cele dorite de alte forme de credință, sau ca aceasta să i se dea o anumită ordine, mai degrabă decât altele. Tocmai pentru că are acest caracter, fiecare credință - este iremediabil în conflict cu oricare alta. Vrea să se impună asupra oricăreia dintre ele, chiar cu prețul distrugerii ei. Afirmă că lumea este într-un anumit fel, nu pentru că pare imposibil să fie altfel , ci pentru că, în cele din urmă, *vrea să fie așa. În aparența acestei imposibilități se află în schimb „adevărul” către care* s-a îndreptat tradiția filosofică .

Dar dacă credința este această voință (într-adevăr, credința este voința însăși), și dacă această voință este o multiplicitate de voințe opuse, atunci rădăcina oricărui conflict este însăși rezistența credinței. Fără credință, nu se poate trăi, se repetă. Da; dar asta înseamnă că viața este în mâinile conflictului, războiului, violenței. Voința este ghidată de cunoaștere , se repetă - chiar și voința de pace. Da; dar dacă astăzi orice „cunoaștere” se dovedește a fi o credință (și, bineînțeles, trebuie să înțelegem de ce a avut loc acest eveniment decisiv), atunci a dori pacea fiind ghidați de „cunoaștere” înseamnă a dori pacea plasându-te de la bun început în dimensiunea războiului. Iar a obține pacea pe baza „cunoașterii” în care constă credința înseamnă a avea credință - numai credință - că ai atins-o.

„Dialogul” – se repetă – va fi cel care va rezolva

problema păcii. Însă dialogul nu poate duce decât la descoperirea unui teren comun între anumite credințe. De exemplu , creștinismul și islamul au în comun Biblia și filosofia greacă . Însă ceea ce este specific unei credințe este și ceea ce aceasta se identifică cel mai mult și, prin urmare, este indispensabil pentru ea. În dialogul dintre ele și chiar în timp ce descoperă ceea ce au în comun, credințele nu pot renunța la propria lor specificitate în favoarea unei alte credințe. Dacă ar face-o, ar renunța la ele însele. Spun asta de ceva vreme (iar Benedict al XVI-lea a reluat ulterior această teză). Dar este inevitabil ca, în cele din urmă, mai ales atunci când vor ca nu o parte a lumii, ci întreaga lume, să aibă un anumit sens și nu alta, să se ciocnească nu numai la nivelul dialogului, ci și la cel al acțiunii efective a popoarelor și ca credința mai puternică să prevaleze.

Am indicat în repetate rânduri motivele pentru care tehnologia , înțeleasă corect, este cea mai puternică credință. Religiile se luptă între ele, dar pentru a câștiga trebuie să se bazeze pe cea mai mare putere existentă astăzi pe pământ - tehnologia, mai exact. Și bazându-se pe tehnologie, ele îi recunosc mai mult sau mai puțin explicit supremația. Deoarece este dorită de cea mai - puternică credință, *Pacea Tetanică* este cea mai puternică formă de conflict.

Unele dintre obstacolele în calea oricărei dorințe de pace au fost dezvăluite. Dar, între timp, se va spune, trebuie făcut ceva pentru pace! Acesta este argumentul care a fost întotdeauna invocat. Nu a împiedicat niciodată masacrele și violența care însoțesc fiecare moment al istoriei.

IV.
VINOVĂ, VOINȚĂ, DESTIN

1. MÂNCÂND PE DUMNEZEU

Încă de la [începuturi] , oamenii au interpretat lumea și pe ei înșiși. Timp de milenii, principiul „rămânerii fidele faptelor” a fost necunoscut. Mai mult, dorința de a „rămâne fidele faptelor” este ea însăși o interpretare, în care fidelitatea față de „fapte” este considerată a fi modul autentic de a ne raporta la lume. În domeniul științific, se recunoaște acum că „faptele” în sine sunt interpretări - ele sunt „încărcate de teorii”, scrie Karl Popper (uitând ceea ce spusese deja Nietzsche pe această temă). A interpreta lumea înseamnă a înfășura „faptele” în semnificațiile pe care oamenii le conferă.

Încă de la începuturi, omul a interpretat nașterea și moartea , uniunea sexelor, foamea și setea, mâncarea, războiul, pacea și visele. Primele mari interpretări ale lumii au fost miturile și religiile, unde mâncarea și băutura ocupă un loc central. Când omul arhaic mănâncă și bea, el își satisface cu siguranță o nevoie, el

experimentează...

plăcere. Dar el interpretează plăcerea ca efect al puterii care i-a fost conferită de natura *divină* a mâncării și băuturii. În religia vedică, „soma” este atât o băutură, cât și însuși Regele-Zeu care dă putere chiar și celui mai puternic dintre zei, Varuna, și îi permite să ucidă giganticul șarpe Vrtra care amenință lumea. Bând „soma”, muritorii ating „non-moartea”; ei sunt ca zeii.

Multe alte exemple ale acestei interpretări a hranei ar putea fi citate în principalele tradiții religioase. În orice caz, pentru a salva lumea și omenirea, zeul trebuie să devină hrană. Dar pentru a deveni hrană, trebuie să fie dezmembrat și sacrificat. Aceasta este soarta lui Osiris în Egiptul antic, a lui Purusha și Prajapati în brahmanism, a lui Tiamat în religiile mesopotamiene, a lui Ymir pentru germani, a lui P'an Ku în China. Biblia și religia greacă evocă, de asemenea, o situație similară. Dar printr-un proces care implică eșecul încercării umanității de a se hrăni cu Dumnezeu.

În cartea *Genezei* , șarpele spune: dacă înmuiați rodul pomului binelui și răului, nu numai că nu veți muri, așa cum vă spune Dumnezeu, „ci vi se vor deschide ochii și veți fi ca zeii”. Dacă a mânca mărul înseamnă a deveni „ca zeii”, mărul este, și aici, divinul, Dumnezeul. Pentru a dobândi putere, trebuie să stăpânești puterea lui Dumnezeu; iar a deveni ca zeii înseamnă a-L ucide pe Dumnezeu. La început, omul biblic mănâncă, hotărând să-L ucidă pe Dumnezeu pentru a-i moșteni puterea. S-ar putea crede că textul biblic scoate la iveală violența care stă la rădăcina dorinței de a mânca hrană divină. Încercarea omului, însă, eșuează: acest Dumnezeu nu se lasă mâncat și ucis și îl alungă pe Adam din paradisul pământesc.

Pentru creștinism, omul trebuie să se raporteze la Dumnezeu eliberându-se de dorința luciferică de a-l distruge și de a-l înlocui. Numai așa jertfa lui Hristos nu apare ca ceva impiu. „Veți fi ca zeii”, spune șarpele. „Veți fi ca oamenii”, îi spune Tatăl Fiului unic-născut. Și încă o dată, mântuirea omului și a lumii necesită dezmembrarea lui Hristos și devenirea sa în hrană, așa cum se întâmplă tocmai în Euharistie. Omul devine „ca Dumnezeu” pentru că Hristos vrea să devină așa. Ceea ce era impiu ca inițiativă umană devine sfânt ca - inițiativă divină. Nu s-a identificat omul atât de mult cu șarpele încât a obținut ceea ce dorea – să- L înlocuiască pe Dumnezeu – permițându-i lui Dumnezeu să facă ceea ce el însuși nu era capabil să facă?

Religiozitatea greacă evocă, de asemenea, o încercare eșuată a omului de a se identifica cu divinul, care culminează apoi cu inițiativa divinului - Dionysos - de a se identifica cu omul. Pentru Homer, Herodot și marii poeți lirici greci, omul este „umbra unui vis”, - efemer, incapabil să se apropie de zei: mai bine pentru el dacă nu s-ar fi născut niciodată. Prometeu încearcă să fure puterea focului de la zei și să o dea muritorilor, dar și încercarea sa eșuează, la fel ca cea a lui Adam.

Dionysos, pe de altă parte, este o divinitate substanțial străină Olimpului grecesc. Născut din Semole — „o femeie muritoare”, spune Hesiod — este sfâșiat de Titani, care îl devorează. Dar Dionysos învie din nou. Bacantele, preotesele sale, subminează orice ordine.

În mijlocul naturii și al consorțiului uman și divin, ei sfâșie și devorează animale și ființe umane, pentru că în carnea crudă este prezent zeul care moare și învie și care

îi face neîncetat pe cei care se unesc cu el să moară și să învie. Ceea ce este impiu în Adam și Prometeu devine sfânt în Dionysos, care se sacrifică și se dăruiește oamenilor. Asemenea lui Hristos.

Pentru a trăi, omul trebuie să aibă putere; și o găsește acolo unde crede că se află: în puterea supremă , adică în dimensiunea divină. Și încearcă să o acapareze, să se identifice cu ea, să o încorporeze, să o introiecteze, să o mănânce, să o bea. Încercarea reușește (Dionis, Hristos) atunci când omul nu percepe divinul ca fiind atât de înalt încât să se facă inaccesibil și inviolabil, așa cum se întâmplă în Dumnezeul Vechiului Testament , în forma non-dionisiacă a religiozității grecești și în religiile mesopotamiene, unde divinul - Lakhmu, Lakhamu, Tiamat, Kingu - este ucis și dezmembrat, dând naștere diferitelor părți ale cosmosului și omului însuși, dar acest sacrificiu nu se traduce prin transformarea sa în hrana care i-ar permite omului să se unească cu divinul și să se salveze de la moarte. Nici măcar conducătorul, în civilizația akkadiano-sumeriană, nu se poate salva de la moarte, în ciuda încercării grandioase și disperate a regelui din Uruk, Ghilgameș.

Suntem oare atât de departe, astăzi, de aceste interpretări ale lumii? Se crede că da. Dar pentru a fi puternic, omul vrea să devină Dumnezeu, iar când crede că a reușit, îl ucide și îl mănâncă. Pentru a fi puternic, omul trebuie să vrea să devină altceva decât ceea ce este. Și, pentru a vrea asta, trebuie să creadă că „a deveni altul” nu este doar posibil, ci este vizibil pentru toți. Nu vom putea niciodată să înțelegem sensul autentic al puterii și al violenței decât dacă ne confruntăm și nu punem la îndoială această aparentă

abstracție și evidentă a „devenirii altuia” - care, de altfel, de la început este întruchipată în concretețea absolută a uniunii sexelor, a mâncării și a berii, a nașterii, a muririi și a uciderii - această aparentă evidentă care este, de fapt, contradicția originală și esențială.

În primul rând, se poate observa că în *Geneza* interdicția de a mânca fructul care ne învață binele și răul este însoțită de o amenințare: Dumnezeu îi spune omului că, dacă nu ascultă, va muri; „în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit”. Dar în ochii omului, această amenințare poate apărea ca atare numai dacă îi arată ceea ce respinge cel mai mult, adică numai dacă moartea amenințată este ceea ce omul vrea cel mai mult să evite și, prin urmare, este cel mai mare *rău pentru el.* Și din acest motiv, moartea este cel mai mare rău al omului: propriei sale interdicții supreme el face să corespundă pedeapsa supremă, care este astfel în ochii săi și în cei ai omului. Răul este moartea, pe care Dumnezeu o promite omului care îi încalcă porunca și interdicția; și, prin urmare, cunoașterea răului - și, prin urmare, a binelui - este deja posedată de om chiar înainte ca el, încălcând interdicția divină, să mănânce din pomul cunoașterii binelui și răului - și cunoașterea binelui este, de asemenea, deja posedată, care constă în ascultarea de Dumnezeu, prin care omul este eliberat de moarte. În *Conceptul de anxietate,* Kierkegaard spune despre Adam: „Cât despre ceea ce poate, nu are nicio idee despre asta, altfel ceea ce rezultă din această idee, și anume diferența dintre bine și rău, ar fi presupus.”

Dar dacă această afirmație a lui Kierkegaard ar fi valabilă, Adam ar trebui să nu-L fi auzit pe Dumnezeu vorbindu-i și porunca și interdicția lui Dumnezeu. Dar Dumnezeu i-a vorbit și, prin porunca și interdicția sa, i-a spus precis „cât poate” în esență, ceea ce despre care are, prin urmare, ideea esențială. „Căderea” și „vinovăția” omului - care ar considera întruparea Cuvântului și moartea acestei cărni necesare pentru mântuirea sa - se prezintă ca o contradicție. Chiar și în cadrul acestei contradicții, însă , contradicția originară și esențială a credinței în devenirea altceva a lucrurilor și în voința oamenilor și a divinului ca aceștia să devină alții, este menținută fermă.

2. VINA ȘI DESTINUL

Faptul că omul este marcat de un păcat originar este o afirmare constantă a conștiinței religioase, care se prezintă chiar dincolo de contradicțiile cu care această conștiință intenționează să explice irupția păcatului în om. Și conștiința religioasă a crezut întotdeauna că, dacă cineva nu se eliberează de păcatul originar, este zadarnic să caute remedii pentru relele lumii - durere, foame, război, moarte.

Timpul nostru respinge această viziune, dar face aluzie , ascunzând-o în același timp, la ceva mai profund , pe care fiecare om, chiar fără să-și dea seama, l-a experimentat dintotdeauna și care este negarea Contra - Sensului originar, adică a credinței în devenirea - lucrurilor.

Gândirea filosofică a susținut adesea că lucrurile cele mai indispensabile vieții sunt în același timp cele mai profunde erori și că viața însăși este deviație , vinovăție.

Acest gând pare ciudat omului modern, dar are rădăcini străvechi. Intrucât nu se poate trăi fără hrană, foamea duce la război. După socialismul real, astăzi Islamul este cel care caută să-i călăuzească pe cei flămânzi ai lumii. Dar și pentru Islam, viața noastră începe cu păcatul lui Adam: omul mănâncă mărul care îl poate face Dumnezeu. Dacă această mâncare are o asemenea putere, omul, mâncând-o, vrea să-L mănânce pe Dumnezeu, să se identifice cu puterea divină.

La un moment dat, omul nu mai mănâncă pur și simplu, ci își interpretează propria foame: el crede că lichidele, legumele, animalele și corpurile dușmanilor uciși conțin forțe superioare, divine și că, prin urmare , mâncându-le și bându-le, el însuși poate deveni Dumnezeu, se poate identifica cu puterea supremă a lui Dumnezeu. Hrana hrănește doar dacă este sacră. În - timpul nostru, mâncarea a devenit „nutriție”, o *rutină alimentară* și refuzăm să credem că a bea și a mânca poate deveni vreodată un păcat. Cu toate acestea, continuăm să credem acest lucru în patologiile alimentare , care se extind progresiv în țările bogate ; și, în orice caz, sensul original al mâncatului...

Dumnezeu rămâne în dorința omului de a-și însuși - puterea supremă a noului Dumnezeu, Tehnologia. Iar permanența trecutului este evidentă în ritul catolic al Euharistiei, unde trupul și sângele lui Dumnezeu sunt mâncate și băute.

Omul începe să trăiască atunci când vrea să devină altceva *decât* ceea ce crede că este. Se simte flămând, slab, chinuit : vrea să fie *altceva* decât ceea ce este, adică vrea să posede puterile care îl vor face să devină altceva - sătul, puternic, fericit. Experiența religioasă - exprimă tocmai această voință și în formele ei cele mai originale: formele de a mânca, de a bea, de a ucide ceea ce mănâncă și bea și de a se uni sexual. Când cineva ucide, *nu* vrea doar să creeze un gol - simpla absență a persoanei ucise - ci vrea să ocupe golul rezultat identificându-se cu forțele care l-au umplut. A mânca înseamnă a ucide; a ucide înseamnă a mânca . Iar uniunea sexuală, la fel ca a mânca și a ucide, înseamnă și dorința de a deveni *celălalt,* cu care te unești pentru a deveni „unul” - ut *unum sint.* Nu poți trăi fără a mânca, a ucide și a te uni sexual.

Experiența religioasă vede vina trăirii, dar, în general, o referă la un timp anterior vieții. În ea, Dumnezeu este ucis sau se încearcă uciderea lui, și totuși uciderea lui Dumnezeu generează lumea. În creștinism, după încercarea eșuată a lui Adam, însuși Cuvântul lui Dumnezeu este cel care, murind pe cruce, generează noua lume a mântuirii , răscumpărată din păcat. Pentru ca Dumnezeu să fie mâncat, nu este poate necesar ca înainte de

totul este ucis, dezmembrat și transformat în hrană? Viața apare ca vinovăție pentru că presupune uciderea

lui Dumnezeu.

Astăzi ne întrebăm: de ce este greșit să ucizi un Dumnezeu care se lasă ucis? Poate pentru că cei care sunt uciși suferă? Dar de ce este greșit să provoci - suferință, dacă pentru a trăi trebuie să provoci suferință și să ucizi?

Totuși, dincolo de orice experiență religioasă, apare ceva în esență mai radical în jurul sentimentului autentic al vinovăției de a trăi: atât de radical încât lasă în urmă convingerile noastre cele mai profunde și mai ales cele mai profunde și înrădăcinate dintre toate, că lucrurile lumii sunt o devenire *diferită* și că trăim pentru că vrem să devenim *altfel* decât ceea ce suntem și vrem să facem lucrurile și oamenii să devină *alții* . Într-adevăr, apare gândul fără precedent și dezorientant, conform căruia „vina” *autentică* a trăirii este voința (prezentă chiar și în cea mai tandră iubire) ca ceva să devină *altceva* decât ceea ce este. A mânca zei și oameni, a-i ucide, a te uni cu ei în iubire sexuală este vinovăție, deoarece în fiecare dintre aceste gesturi primare este prezentă dorința de a deveni și de a face lucrurile să devină *altele , adică* ceea ce este, de altfel, condiția fundamentală a trăirii. Adevărata vinovăție este Nebunia care crede în transformarea lucrurilor, adică crede în ceea ce a fost întotdeauna considerat dovada supremă. Gândul nemaiauzit , dezorientant, căruia ne adresăm este Non-Nebunia, destinul.

Dar nu este oare tot ceea ce spunem nebunie ? Desigur, este inevitabil să pară așa. Dar nu este oare adevărat că ceea ce li se pare oamenilor (și zeilor) a fi nebunie este, în realitate, înțelepciunea supremă? - Gândul nemaiauzit și dezorientant spune - să- l auzim -

ceva absolut simplu (chiar dacă profund ascuns): că dacă ceva devine *altceva* - de exemplu, dacă omul, mâncând, se identifică cu puterea pe care o crede prezentă în mâncare - atunci omul, devenit *altceva* decât el însuși , este *altceva* decât *ceea* ce este. Dar pentru ca el să fie Ztzi și nu altceva, pentru a deveni *altceva* decât el însuși, este necesar ca el, *rămânând el însuși, să fie în același timp ceea ce nu este.* Aceasta este Nebunia supremă.

Nebunia supremă, care evită să apară ca atare în propriii ochi, în fața căreia se prezintă ca dovadă și indiscutabilitate supremă, este forma autentică și originară a vinovăției de a trăi — spune gândul neauzit. O vinovăție, așadar, prezentă atât în viața bună, cât și în cea rea. Gândul neauzit răstălmăcește acuzația care i se aduce: vede vinovăție și Nebunie în credința în ceea ce pentru muritori este dovada supremă. Și suntem oare cu adevărat siguri că acest gând nu vorbește și nu se face auzit în adâncul fiecăruia dintre noi și nu este „vocea supremă a conștiinței”?

Dacă omul nu se eliberează de păcatul originar, va căuta în zadar remediul pentru rele - foamete, război . Asta gândesc religiile. Dar, în esență, asta gândește și filosofia tradițională occidentală. Timpul nostru, însă, respinge această viziune. Totuși, ea este imaginea unei gândiri mai profunde - a unei gândiri nemaiauzite, să spunem (care nu este un produs al muritorilor sau al zeilor , deși se află în adâncul conștiinței fiecărui om, chiar dacă nu o ascultăm).

I Cele mai esențiale gesturi ale vieții – precum

mâncatul – sunt percepute, încă de la început, ca cele mai profunde erori; viața însăși este o deviere, un păcat. Și pentru Heraclit, adevărata moarte este nașterea.

II Devenirea lucrurilor în altceva și voința consecventă de a le face altceva este pentru muritori cea mai incontestabilă dintre „dovezi”. Dar acum spunem că „gândul nemaiauzit” o lasă în urmă - adică își vede nebunia. Vede că „dovada” supremă este nebunia supremă: dincolo de orice cunoaștere muritoare, „vina” autentică de a trăi este atribuibilă tocmai la ceea ce pentru muritori pare a fi absența vinovăției, adică voinței ca ceva să devină *altceva* . din ceea ce este. A mânca, a ucide, uniunea sexelor este păcat – spune gândul nemaiauzit – pentru că sunt o dorință de a deveni și de a face lucrurile să devină altceva, iar această dorință este însăși condiția fundamentală a vieții. Iar „păcatul” autentic este nebunia extremă. Limbajul a indicat acest lucru înainte într-un mod care nu putea fi decât nedeterminat și abstract. S-a spus: dacă cineva crede că ceva devine *altceva* – de exemplu, că omul devine cenușă (sau Dumnezeu) – atunci crede că el, devenind *altceva* decât el însuși, *este* altceva decât el însuși, altceva *decât* ceea ce este. Dar dacă el , și nu altceva, devine *altceva* decât el însuși și, devenind ceva, este , *el,* celălalt, este necesar ca el, devenind altceva, *să rămână el însuși* și, prin urmare , *în același timp, să fie ceea ce nu este. Este* necesar ca, rămânând om, să fie în același timp cenușă (sau Dumnezeu). De fapt, dacă, devenind altceva, nu ar rămâne el însuși, nu ar fi *el* cel care ar deveni altceva, ci, pur și simplu, ar începe să

că există ceva altceva decât el însuși – un început, acesta, care nu ar fi devenirea altceva *a ceva* (adică a acelui ceva care, în exemplu, este omul). Și nu este a crede în toate acestea nebunia supremă, păcatul în care ne aflăm în fiecare clipă a vieții?

Nebunia extremă, precum și păcatul originar, este și esența durerii, pentru că există durere doar dacă, pe de o parte, există voința de a smulge lucrurile din ele însele, de a le face să devină altceva decât ele însele - și, în primul rând , durerea vine din credința că lucrurile, prin ele însele, se sfâșie și se distanțează de ele însele - iar, pe de altă parte, durerea vine din necunoscut și din întunericul care învăluie inevitabil celălalt la care lucrul ajunge și cu care se identifică, pierzându-se pe sine. Iar durerea este extremă tocmai pentru că este necesar ca lucrurile, devenind altceva, să rămână ele însele în propriul lor altul, adică să fie prezente în dezmembrarea lor - să rămână în ceea ce le-a distrus.

Heraclit spune: „Cum se poate scăpa de ceea ce nu trece niciodată?” Și care este rostul de a căuta un remediu pentru rele dacă adevăratul sens al nebuniei și al vinovăției nu iese niciodată la iveală? Dar acum, această întrebare și răspunsul corespunzător sunt extrem de îndepărtate de ceea ce înseamnă ele în gândirea religioasă și filosofică (și pentru că vinovăția despre care vorbim nu este o „încercare” urmată de o „recompensă” sau o „pedeapsă”, ci este un eveniment inevitabil). Dacă nebunia extremă este credința că lucrurile (ale naturii și ale sufletului) devin altceva, atunci non-nebunia este aparența imposibilității ca ele

să devină altceva, adică este aparența eternității lor . Non-nebunia este destinul ființei.

Spunem oare, așadar, că trebuie să trăim nu doar fără să ucizi, ci și fără să mănânci , să bei, să te unești sexual și chiar fără *să vrei* ceva - întrucât voința este, întotdeauna, voința ca ceva să devină altceva decât tine însuți? Absolut că nu! Chiar și fiecare „poruncă” - precum porunca de a nu ucide - este o formă de voință, adică de omucidere și de ascendență. Mai degrabă, indicăm necesitatea ca dimensiunea voinței *să dispară,* să devină un trecut - dar nu în sensul pe care trecerea îl are în istoria muritorilor, unde trecerea semnifică anihilarea a ceea ce trece, ci mai degrabă în sensul indicat în *Destinul Necesității* și care aparține în sine - „gândirii nemaiauzite”, unde trecerea nu este încetarea trecutului, ci „împlinirea” sa, adică necontinuarea , *neprelungirea seriei* din care constă trecutul.

3. OPOZEAZĂ-TE DESTINULUI

Religiile satisfac cele mai profunde dorințe ale omului. Miturile îi spun că se poate apropia și se poate uni cu puterile supreme: acestea îl pot salva de durere și moarte și îl pot face fericit în viața de apoi. Ascultând aceste voci, timp de milenii și milenii, omul a reușit să anticipeze acea fericire aici, pe pământ, și să supraviețuiască. El crede, are credință în ele. Dar aceste voci afirmă, ele povestesc: nu pot împiedica îndoiala să se strecoare și să-și croiască drum prin marea masă a certitudinilor lor. Mitul satisface dorința, dar nu este de

încredere. Mântuirea este conținutul unui vis. Nici măcar cele mai avansate religii nu pot scăpa de ea.

Rațiunea face apoi un pas înainte. Aceasta intenționează să arate cum poate fi depășită îndoiala. Scurta istorie a rațiunii: două milenii și jumătate. În cadrul ei, însă , criteriile pentru perceperea a ceea ce este un vis au fost din ce în ce mai rafinate. Și totuși, conținutul visului nu a fost înlocuit de o stare de veghe la fel de mântuitoare și fericită. Omul a căutat *să vadă* - și, dintre tot ce este absolut de încredere, a văzut doar precaritatea absolută a propriei sale condiții.

Știința și tehnologia ne permit să prevedem, aici pe pământ, venirea paradisului lor. Dar ne fac și să înțelegem că nici măcar acest paradis nu poate transcende visele. Ele știu că, oricât de rafinate ar fi, procedurile lor raționale sunt ipotetice, falibile. Condiția umană este precară, pentru că orice reasigurare rațională a non-precarității umanității este precară. Chiar dacă într-un mod diferit, salvarea de durere și moarte continuă să fie ceva visat.

În această situație, scrierile mele indică ceva ce nu poate decât să pară exorbitant și nerealist. Poate fi exprimat prin afirmația lui Heraclit: „Oamenii, când sunt morți , sunt așteptați de lucruri pe care nici nu le speră, nici nu le bănuiesc”. Mă refer la lucruri care sunt infinit „mai mult” decât ceea ce își doresc, presupun, speră să obțină; infinit „mai mult” decât ceea ce speranța creștină însăși își propune să conducă și, prin urmare, „mai mult” decât orice „nemurire” și orice „ - înviere a trupului” care sunt legate de speranțe de acest fel - și infinit „mai mult” decât ceea ce Heraclit însuși ar fi putut face referire. Suntem destinați la ceva care

este infinit „mai mult” decât orice și-ar putea dori cea mai insațiabilă dorință.

Însă natura exorbitantă a acestor afirmații este și mai mare, deoarece ceea ce indică nu apare ca conținutul unui mit, ci ca o poziție absolută în afara visului în care rămâne fiecare mit și fiecare formă a rațiunii însăși. Această poziție în afara visului nu este o chestiune de „așteptare” a apariției neașteptatului: deja acum, în timp ce trăiesc, oamenii sunt învăluiți într-o „veghe” absolută care este infinit „mai” radicală decât orice incontestabilitate și orice procedură critică a rațiunii - și, prin urmare, și cea a științelor logico-matematice-naturale. În cadrul acestei „veghe absolute” se dezvăluie destinul omului față de lucrurile pe care nici nu le speră, nici nu le presupune. Omul nu este ceea ce mitul și rațiunea îl fac să creadă că este, ci el însuși, în adâncul său, este această veghe absolută . În ea apare expansiunea infinită a sa, adică Gloria sa; trăsăturile sale primitoare din ce în ce mai largi ale Întregului, adică ale Bucuriei pe care omul, în cele din urmă, omul o reprezintă.

In scrierile mele, această „veghe absolută” este indicată de cuvântul „destin”, construit într-un mod similar

la termeni precum *de-iubire, de-cucerire,* unde *de* exprimă intensificarea iubirii și a cuceririi, astfel încât de-stinul este intensificarea extremă a „ființei”, adică a imobilității care constituie „veghe absolută”. Destinul este apariția a ceea ce este, adică a ființelor. În destin, se pare că fiecare ființă este ea însăși și nu devine alta decât ea însăși și, prin urmare, este eternă; și se pare că schimbarea lumii este sosirea eternului în aparență, adică este Gloria sosirii inepuizabile a Bucuriei; și, în același timp, în destin, se pare că negarea destinului este negarea sa însăși, o săgeată care, vrând să-l lovească, se lovește pe sine. Destinul este sensul autentic al adevărului.

Și, din nou, în destin, se pare că nu apare ieșirea din neant și întoarcerea la el, ci mai degrabă sosirea acelor lucruri eterne care sunt durerea și plăcerea, nașterea, agonia. Cadavrul - lucrurile eterne care sunt „trecute” atunci când izolarea pământului față de destin dispare. În izolarea pământului, credința în a deveni altul scoate la lumină voința de mântuire și putere. În sensul său esențial, ceea ce se numește „moarte ” este devenirea altcuiva (adică este imposibilul); și din timpuri imemoriale, muritorii au încercat să învingă moartea - devenind alții decât ceea ce sunt: ucigându-L pe Dumnezeu, precum Adam, sau devenind aliații săi , precum Isus. Ei au încercat să învingă moartea prin moarte.

Desigur, toate acestea, spuse în acești termeni, pot părea încă un mit care reiterează ceea ce a intenționat tradiția filosofico-metafizică occidentală : unitatea dintre ceea ce îl privește pe om și ceea ce poate spune rațiunea – o unitate care nu poate fi atinsă nici prin

conștiința religioasă, nici prin configurația pe care rațiunea a asumat-o în timpul nostru. Dar această tradiție a scăzut. Cu toate acestea, tocmai în scrierile mele se demonstrează *inevitabilitatea* acestui declin , care trebuie urmărit în acea dimensiune mai profundă a gândirii filosofice contemporane pe care aceeași gândire, în mare parte, nu reușește să o atingă.

Pe de altă parte, încă de la începuturile sale, filosofia a scos la iveală nu doar exigența de incontrovertibilitate , ci și un sens radical nou al salvării: este vorba de a te salva de *neantul* din care ies temporar lucrurile lumii. Mitul prefilosofic nu gândește la *neant și,* prin urmare, nici măcar nu vede că moartea este anihilare. Nu vede pericolul suprem și, prin urmare, nu salvează de el. Gândind la eternitatea divinului, tradiția filosofică crede că mântuirea din neant este posibilă. Dar dacă se poate coborî în dimensiunea profundă a filosofiei ultimelor două secole, se vede că orice Ființă eternă este imposibilă. Prin urmare, orice „adevăr etern" incontrovertibil, definitiv, este, de asemenea, imposibil. Aceasta înseamnă că atât tradiția filosofică, cât și filosofia timpului nostru, atât întregul trecut, cât și întregul prezent al civilizației occidentale, și, prin urmare, acum globale, au în comun marele mit - marea Nebunie - în care schimbarea lumii este înțeleasă ca ieșirea din neant și întoarcerea la el a ființelor. (Mitul care unește, așadar, nu doar prietenii și dușmanii lui Dumnezeu, ci și, în ceea ce privește filosofia timpului nostru, așa-numita „filosofie analitică" și așa-numita „filosofie continentală "). Voința de mântuire - care este aceeași voință de putere - este fiica acestui mit.

Însă este inevitabil să se *obiecteze. „* Cum poate fi

sustenabil un discurs care pretinde a fi singurul care nu aparține mitului și nebuniei? Geniul omului a depins întotdeauna de devenirea altceva a lucrurilor; și tocmai acel discurs, care pretinde că neagă ceea ce omul a gândit dintotdeauna și pe care se bazează tot ceea ce a creat, ar trebui să fie singurul deținător al adevărului?” Putem astfel reaminti răspunsul la această obiecție - care, de altfel, a fost întotdeauna adresat filosofilor și „câmpului luptelor nesfârșite” (spune Kant) căruia aceștia le-au dat viață. Faptul că există alte conștiințe , dincolo de cea care apare în destin, este, la origine, o problemă, nu un adevăr absolut. La origine, este o problemă faptul că omul este o societate de indivizi umani. Și ceea ce limbajele omului tind să spună este, de asemenea, o problemă . Ele sunt interpretate; dar interpretarea nu este un adevăr absolut. Prin urmare, interpretarea este și *rezistență* la disidența împotriva limbajului care indică destinul - disidența care este exprimată și în obiecția despre care discutăm. Existența istoriei, menționată anterior, care duce de la mit la rațiune, este, de asemenea, o interpretare. Faptul că geniul uman a rămas întotdeauna în afara destinului și a acționat întotdeauna conform acestei alienări este interpretare, adică ceva problematic . Limbajul care indică destinul ar trebui să spună pe bună dreptate: *dacă* a existat așa ceva precum „mit ” și *dacă* a existat așa ceva precum „rațiune”, *atunci* apariția rațiunii exprimă nesiguranța mitului și o exprimă în modul menționat mai sus.

Desigur, destinul include și necesitatea prezenței sale în infinite alte cercuri ale aparenței - și, în acest sens, include și afirmarea că a fi om este o multiplicitate de

moduri de a fi om, adică o „societate ”. Dar, din moment ce existența acestei multiplicități este afirmată tocmai pe baza destinului, atunci, dacă se dovedește că această multiplicitate este în întregime sau parțial o *disidență* față de conținutul destinului, o astfel de disidență și opoziție mușcă mâna care o susține, neagă ceea ce îi susține existența în mod incontestabil. Faptul că există o disidență care este scandalizată sau batjocorește pretențiile exorbitante ale limbajului care indică destinul nu este un fapt: este și un mit. Atunci când destinul se arată a fi prezent într-o infinitate de „conștiințe ” și își arată disidența față de destin, o astfel de disidență pierde orice adevăr. Faptul că o astfel de disidență există este, de fapt, afirmat tocmai pe baza a ceea ce se dezminte.

4. „URMĂTORUL” ȘI ANIHILAREA

Când începe viața umană? Când se termină? Ce înseamnă „viața umană”, „omul”? Această altă întrebare, însă, este aproape absentă: „Există omul?” Desigur, pare paradoxal,

O pierdere de timp nepotrivită. Toată lumea știe că un bărbat este un corp care acționează și se exprimă, ghidat de sentimente și gânduri. Vedem atâția bărbați în fiecare zi. Dar ceea ce face un corp uman sunt acele sentimente și gânduri, care, însă, nu pot fi văzute, atinse sau experimentate, nici măcar în cea mai profundă iubire. Trebuie *să ne dăm seama de asta.* conținut, intensitate, proveniență, direcție . Uneori nimerim ținta; alteori nu. În viața de zi cu zi, însă, nu reușim să ne dăm seama că *însăși existența* sentimentelor și gândurilor altor oameni și, prin urmare , însăși *existența* omului, este o *conjectură.* A omului, adică, a „aproapelor" mele și a mea însumi în măsura în care mă cred radical legat de aproapele meu. Existența „omului" este la fel de puțin „evidentă" ca existența „lui Dumnezeu". Filosofia știe de mult acest lucru - chiar dacă una dintre cele mai complexe întrebări este tocmai sensul „dovezilor".

Faptul că omul, „aproapele" său, *există* este ceva *dorit.* Adică, ceva în *care se crede.* Ceva discutabil , așadar. Se are *credință* în existența omului ; chiar dacă în viața de zi cu zi se crede (se are credință) că anumite ființe sunt incontestabil umane. Există nenumărate „confirmări" ale acestei credințe; dar faptul că anumite evenimente sunt „confirmări" este, încă o dată, o credință: așa cum este o credință doar că săruturile sunt o confirmare a iubirii, având în vedere că cineva poate fi sărutat de cineva care ne trădează.

Pentru Isus, aproapele este cineva iubit („iubește-ți aproapele"); care este, prin urmare, aproape tocmai pentru că este iubit. Prin urmare, chiar și cel care iubește este aproape (Bunul Samaritean este aproape de omul jefuit), deoarece dacă dragostea îl face pe Farnatus

aproape, adică aproape, și cel care iubește se apropie de cel iubit, devine aproape de el. O ființă este făcută „aproape ” prin dragoste, dar a iubi este conținutul „Legii”, adică al unei „Porunci”; și nu se poruncește ceea ce este considerat „evident”. Soarelui care strălucește pe cer nu i se poruncește să lumineze - pământul, nici unui copac nu i se poruncește să nu fie piatră. Dacă pentru Isus, aproapele este iubitul-iubit, dragostea este un act de voință (chiar și atunci când nu te poți abține să nu iubești); prin urmare, și pentru Isus, existența aproapelui este ceva dorit, în care crezi, este o credință de care te poți distanța. (Se poate spune că șovăiala acestei credințe se află la originea masacrului care începe cu omul - dar acest lucru se poate spune din interiorul acestei credințe.) Și pentru Kant, faptul că anumite ființe trebuie tratate ca vecini este conținutul „legii morale”, al unui „imperativ”, al unei porunci. Este o datorie morală să crezi că vecinii există; nu este observarea unui fapt indubitabil. La începutul existenței muritorilor pe pământ, totul este „vecin” (și demonic) pentru ei: lumina și solul, apa, munții, cerul, stelele, animalele și plantele, vântul, tunetele, ploaia, fulgerul și, bineînțeles , chiar și acele ființe la care am redus astăzi cercul larg și antic al „vecinilor” și pe care le - numim „oameni”. Dar această reducere nu ne-a condus încă dincolo de simpla credință, dincolo de simpla - voință ca anumite evenimente să fie „vecinii” noștri.

Însăși existența vieților altor oameni este un mare mister , iar astăzi, uitând de toate acestea, argumentăm cu ardoare pentru a stabili când încep și se termină viețile altor oameni! Mai mult, credem că nu mai este nimic, sau nimic, de spus despre sensul „începutului” și

al „sfârșitului” - și în acest punct insuficiența acestei reflecții își atinge limita. Nici știința, nici creștinismul și alte forme religioase, nici arta și filosofia nu se pot elibera de ea. Argumentăm cu ardoare pentru a stabili momentul începutului și sfârșitului a ceva - „aproapele” nostru și „eu” însumi, în măsura în care mă simt legat de el prin rădăcinile mele - care s-ar putea să nu existe deloc.

S-ar putea răspunde că acest lucru nu este chiar atât de scandalos, deoarece este legitim și departe de a fi lipsit de sens să discutăm despre începutul și sfârșitul a ceva a cărui existență este *probabilă.* Într-adevăr, este lipsit de sens să credem că certitudinile noastre pot fi înzestrate cu ceva mai mult decât o probabilitate mai mult sau mai puțin mare, adică acel plus care ar fi „adevărul lor absolut și definitiv”. Un „vis terminat”; trezește-te . Dar - răspundem noi - este cu adevărat terminat? Da, având în vedere modul în care am adormit. Nu, dacă putem vedea că există altceva, care a înconjurat întotdeauna acel vis și acea trezire și care este liber de ambele. În orice caz, acel vis a fost grandios : visul „rațiunii”. Dacă uităm acest lucru, trezirea are puțină importanță, este un alt vis. Visul rațiunii evocă o cunoaștere care stă deasupra oricărei credințe și a oricărei voințe, o cunoaștere care afirmă că lucrurile sunt într-un anumit fel nu pentru că cineva vrea și are credință că sunt așa, ci pentru că sunt incontestabil așa . Dar oare vom dori să ne mulțumim cu discursul (discursul științei, în care Biserica are astăzi încredere, adică în care are astăzi credință) conform căruia este „probabil ” că „omul” există, este „probabil” că viața sa începe într-un anumit moment și se termină într-un altul

?

Se spune că „fiecare dintre noi” experimentează moartea aproapelui nostru, nu a noastră. Dar, din moment ce însăși existența aproapelui nostru nu este experimentată, nu putem nici măcar experimenta moartea (sau nașterea) aproapelui nostru. Experimentăm sosirea unor configurații din ce în ce mai diferite a ceea ce numim „corpul altora”, până la cel chinuitor pe care îl numim „cadavru” (și apoi altele, cum ar fi scheletele și oasele, pe care festivalurile și riturile arhaice arată că le consideră încă „aproape”).

Configurații din ce în ce mai diferite și, cu siguranță, din ce în ce mai terifiante. Care, însă, *nu arată* ceea ce este cel mai teribil și mai tulburător: anihilarea configurațiilor anterioare ale corpului altora. Cadavrul arată într-adevăr ceva oribil diferit de viața care l-a precedat, dar nu arată anihilarea acestei vieți. Oamenii au învățat că atunci când apare cadavrul , viața care l-a precedat nu s-a mai întors niciodată și au crezut că această întoarcere eșuată este „anihilarea” vieții. Anihilarea „frumuseții” Silviei nu apare, nu o experimentăm („acea vreme a vieții tale muritoare, / când frumusețea strălucea / în ochii tăi râzători și trecători”), dar ceea ce apare, după configurațiile timpului splendorii Silviei, este „boala ei închisă” și cadavrul. Și anihilarea nu poate apărea, pentru că atunci când se crede că lucrurile sunt anihilate, trebuie să se creadă și că nu mai pot fi experimentate și, prin urmare, este imposibil ca experiența să arate ce soartă au avut lucrurile care au ieșit din ea. Tocmai din acest motiv, fiecare viață și fiecare lucru care reiese din experiență după încercarea sa „poate” *să se întoarcă.* Dacă s-ar

putea continua argumentul până la capăt aici, ar trebui să spunem că „este necesar” *să se întoarcă.*

Atât rațiunea, cât și credința (și mai ales credința creștină și cea a celorlalte două religii monoteiste) cred că anihilarea lucrurilor și a ființelor vii (și ieșirea lor din neant) constituie lucrul cel mai „evident”, cel mai manifest, cel mai experimentabil. Dar ele alterează ceea ce este manifest, aruncă peste fața sa masca morții anihilatoare, autentica „înțepătură a morții”. Învierea trupurilor și a cărnii, anunțată de creștinism, este cu siguranță o trăsătură a măștii : pentru a fi înviată, carnea trebuie să fi devenit nimic. Învierea este fiica legitimă a înțepăturii muritoare. Totuși, deși profund înșelătoare, această veste este o metaforă pentru destinul a ceea ce, ieșind din manifestarea lucrurilor lumești, a devenit nimic, ci, veșnic , își așteaptă întoarcerea în glorie.

5. „Eu”-ul

Un set mare de limbi istorice arată *legătura* cuvântului „eu” (și echivalentele sale semantice în alte limbi) cu
aceeași rădăcină – cum ar fi akkadianul *aku,* latină grecescul *ego,* gotic *ik,* germanul *Ich,* anglo-saxonul *ic,* italianul *uk, ug, francezul je* etc.) la cuvinte care înseamnă „ cel mai apropiat” – cel mai apropiat de și pentru vorbitor, adică ceea ce acesta crede a fi cel mai apropiat. Unul dintre pașii pe parcursul cărora științele lingvistice cred că s-a format această conexiune este cuvântul akkadian *aga,* care înseamnă „acesta”.

Secvența ar fi: de la *aku* („eu”), prin *aga,* până la ego – unde, din punct de vedere semantic și lingvistic, *aga* corespunde cu *ecce* („iată”). Dar această secvență nu este temporală. Mai degrabă, la început apare referința lui *aga* la „acesta” și „aici”, și de la acest început se bifurcă *aku* și *ego.* Vorbitorul vorbește mai întâi despre ceea ce i se pare „cel mai apropiat” și este posibil ca la început cel mai apropiat nu numai să aibă limite incerte, dar nici măcar să nu fie plasat în raport cu ceea ce este cel mai apropiat. În cel mai apropiat caz, însă, locul în care durerea și plăcerea apar cele mai intense iese în evidență în comparație cu celelalte și care este, prin urmare, în cel mai apropiat caz, chiar mai aproape și , în același timp, cel în care vorbitorul dorește ca durerea să se diminueze și plăcerea să crească. Dacă se acceptă interpretarea care afirmă evoluția vorbitorului, „eul” ca „conștiință de sine” s-ar afla la capătul unui lung proces în care „eu” la început înseamnă „acest loc al durerii și plăcerii, a cărui dispariție și creștere sunt dorite, respectiv”. «Se vrea»: «eu vreau» nu este încă acolo , deoarece acest «eu» este acea «conștiință de sine» care nu a apărut încă în faza inițială a sensului lui *aga-aku-ego, iar* distincția dintre durere și plăcere este «a mea» și

cea a altora. Când latinescul *hic,* a cărui formă arhaică este *heic,* este pronunțat de vorbitor pentru a-l indica pe acest om de aici, care este vorbitorul însuși, acea „conștiință de sine” și acea distincție între durerea mea și cea a altora au deja apărut. Dar este semnificativ faptul că *heic și hic aparțin* și aceleiași formațiuni lingvistice care duce la *ego.*

Faptul că în mari sectoare ale limbilor istorice sensul lui *ego-aku* poate fi urmărit până la *aga-ecce* — că *ego* înseamnă inițial „asta aici și acum”, adică „ecce”, „iată”, „hic-heic”, în care iese în evidență punctul cel mai ascuțit al durerii și plăcerii — este confirmat de împrejurarea că în limba latină deicticele *en* și *em* corespund lui *ecce,* cu același sens, probabil legat de *ec ce* prin forma sa pierdută **en-ce* și atribuibil lui *me* (greacă *emé, mé,* sumeriană *ga-a-me-erì),* o formă oblică a lui *ego.*

Inițial, „eu” înseamnă „iată”, iar „iată” înseamnă „ceea ce apasă cel mai mult”, deoarece arată punctul durerii și plăcerii. Dar pare inevitabil ca această „apăsare” să fie apoi percepută ca ceea ce aparține, la rândul său, acelui punct, adică aparține sau chiar coincide cu ceea ce apasă prin apăsare (aparține sau coincide cu propriul său conținut); și că, prin urmare, apare o identitate *între apăsare* și ceea ce apasă, deoarece punctul său este cel mai apropiat. „Eu” începe atunci să însemne această identitate - al cărei conținut, de altfel , continuă mult timp să rămână nedefinit , vag și oscilant. În cele mai avansate forme de reflecție asupra sensului „eu”, unde „eul” este conștiința de sine, conștiința de sine păstrează totuși ecoul acelei identități, deoarece conștiința de sine este, tocmai, conștiința

identității dintre sine și propriul conținut.

Pe de altă parte, idealismul consideră conștiința de sine ca *rezultat* al unui lung proces evolutiv . *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel este cel mai relevant exemplu al acestei evoluții. Din această perspectivă, călătoria către conștiința de sine este sortită eșecului nu numai dacă este lunga călătorie descrisă de *Fenomenologia spiritului,* ci și dacă este călătoria foarte scurtă în care, după lunga călătorie, conștiința se întoarce către sine și devine conștientă de sine. De fapt, dacă „eul” (conștiința de sine) este produs („se postulează”) în punctul în care cercul conștiinței de sine se închide și „eul” se întâlnește „pe sine”, ceea ce „eul” întâlnește este, în mod necesar , nu „sine”, ci un „altul” din ceea ce vine înaintea sa și, nefiind încă „sine”, este contracarat : este altul, tocmai pentru că este ceva întâlnit, care pentru cel care îl întâlnește nu poate apărea decât ca „altul”.

Aceasta înseamnă că în „punctul de sosire”, conștiința poate percepe același lucru de la care a plecat , numai dacă nu există nicio călătorie, nicio mișcare , nicio devenire „altul” care să conducă de la conștiință la conștiința de sine și, prin urmare, niciun punct de sosire ; adică numai dacă „eul” nu este un rezultat, ci este inițial conștiință de sine.

Este necesar ca ceea ce provine conștiința să apară deja ca „însăși”, și pentru că altfel nu ar proceda „spre sine”, avându-se pe sine în vedere, avându-se pe sine ca scop al mișcării circulare (tocmai pentru că, într-o astfel de mișcare, „însăși” s-ar constitui doar în punctul de sosire și finalizare a procesului), astfel încât întâlnirea sa cu sine însuși este nu numai imposibilă din motivul

indicat mai sus, ci și pentru că, dacă s-ar admite posibilitatea acestei întâlniri cu sine însuși, conștiința s-ar întâlni pe sine *din întâmplare* - o întâlnire întâmplătoare fiind cu ceea ce nu are în vedere, ceea ce nu este scopul mișcării circulare.

Prin urmare, nici măcar „identitatea” dintre ceea ce, *in ilio tempore,* fiind cel mai apropiat, apasă (arătând marginea durerii și a plăcerii) și ceea ce apasă nu poate fi un rezultat în care termenii acestei „identități” ar apărea exact identici - aproape ca și cum vorbitorul, trimițându-și cuvântul către cel mai apropiat, ar vedea identitatea dintre cuvântul care denumește cel mai apropiat și cel mai apropiat. Vorbitorul nu se poate regăsi în ceea ce vorbește, chiar dacă adesea - în cadrul interpretării în raport cu care are sens să vorbim *„in ilio tempore”* - vorbitorul are credință, vrea să perceapă - identitatea dintre propriul său cuvânt și lucrul despre care vorbește cuvântul; așa cum adesea crede, are credință, vrea ca cel mai apropiat care apasă să fie sau să aparțină aceluiași pe care îl apasă cel mai aproape. În istoria muritorului, „eul” este ceva dorit, ceva crezut. Se are credință în a fi un „eu”, iar o astfel de credință nu are adevăr - chiar și atunci când acest „eu” este numit „ap percepție transcendentală”.

Există teorii despre semnificația cuvântului „eu”, iar cuvântul în sine este prezent în limbajul cotidian, cu multiplele sale semnificații. Acestea includ teorii filosofice, religioase și științifice (inclusiv lingvistice), acele teorii particulare care apar și în fiecare operă de artă și, în limbajul cotidian , nenumăratele conexiuni care există între aceste diferite forme de teorie.

Fiecare afirmație este o teorie mai mult sau mai puțin

complexă, care intenționează să fie ea însăși, adică să afirme ceva și nimic altceva. (Chiar și afirmația care intenționează să afirme și să nege ceva în același timp intenționează să fie ea însăși: nu intenționează să fie o afirmație care exclude negarea a ceea ce afirmă. Chiar și atunci când cineva se îndoiește de ceva, afirmă această îndoială, iar această afirmație intenționează, de asemenea, să fie ea însăși, adică exclude posibilitatea de a nu fi afirmarea unei îndoieli.) Și de ce afirmăm ceea ce afirmăm? Nașterea filosofiei este voința de a răspunde la această întrebare . Pe de altă parte, chiar dacă nu ar exista istorie, nici nașterea și istoria filosofiei, s-ar putea numi „filosofie” voința de a răspunde la acea întrebare - arătând în același timp ce înseamnă „voință”, „întrebare”, „răspuns”, „arătare”, - „semnificație” etc.

Cultura filosofică, științifică și artistică a timpului nostru pune, de asemenea, sub semnul întrebării sensul pe care cultura tradițională îl atribuie „eului”. Trăsătura cea mai caracteristică a acestui proces constă în privarea „eului” de caracterul de „fundament” al cunoașterii, atribuit în primul rând de filosofia modernă. Transparența „eului” față de sine însuși, prin care în filosofia modernă „ eul ” se prezintă ca sursă a oricărei cunoașteri, ar fi susținută de obscuritatea instinctului, a pulsiunilor inconștientului.

al materiei, al vieții, al acțiunii sociale, al istoriei, al relațiilor economice, al limbajului, al creierului.

Dar de unde provin teoriile care afirmă toate acestea? De unde pot ele porni dacă nu de la fundamentul pe care Husserl îl numește „lumea vieții ” (iar Heidegger îl numește „Dasein”, iar Hume „omul”)? Acest

fundament nu poate fi decât aparența lumii. Dacă lumea nu apare – adică dacă totalitatea ființelor care apar nu apare – cum se poate constitui vreo teorie sau acțiune? Și nu aparține oare vreo teorie sau acțiune în sine lumii care apare?

Totuși, în gândirea filosofică, afirmarea aparenței lumii – și, prin urmare, a faptului că aceasta este fundamentul oricărei teorii și, prin urmare, al oricărei teorii a „eului" – este în cele din urmă o dogmă. Pentru Descartes, *gândirea* implică imediat propriul său *esse. Dar de ce este* exclusă absolut negarea existenței cogitarei *(* sau a *Dasein-ului* , sau a „ omului") ? Dacă se face apel la „dovada" *gândirii,* de ce nu poate fi negată această „dovadă" ? Eșecul de a răspunde la această întrebare reduce afirmarea aparenței lumii – adică afirmarea a ceea ce ar trebui să fie „fundamentul" oricărei teorii a „eului" – la o dogmă. Și nu numai atât.

Această aparență este înțeleasă de gândirea filosofică ca apariția devenirii -*altul* a lucrurilor lumii. O astfel de gândire este într-adevăr capabilă să iasă din naivitatea cu care religia, arta, filosofia, acțiunile indivizilor și ale popoarelor își întorc spatele și uită fundamentul pe care cresc ; și totuși, chiar și atunci când gândirea filosofică iese din această naivitate, în ea rămâne vie și neîndoielnică credința în *dovezile suplimentare ale* conotației esențiale a acelui fundament : devenirea -*altul* a lucrurilor lumii. Semnificația „eului" rămâne astfel implicată în destinul devenirii -altul. Când cineva devine conștient de mișcarea *esențială* care învăluie *devenirea-altul a ființelor ,* devine conștient și de alienarea esențială care învăluie „eul" muritorilor - - alienarea care subzistă chiar și atunci când înțelege că

„eul” în care constă apariția apariției devenirii-altul nu poate fi rezultatul unei mișcări care conduce apariția înaintea sa.

Se poate vorbi despre apariția lumii (adică despre apariția care stă la baza oricărei gândiri și acțiuni muritoare) doar pentru că această apariție apare. Iar apariția apariției este înțeleasă ca fiind apariția în sine. Este sensul fundamental pe care „eul” îl poate asuma pentru gândirea muritoare. Totuși, lumea, a cărei apariție apare , este lumea devenirii alteia. Și nu numai că devine alta, pentru că ființele lumii devin altele - și, începând cu grecii, vin din nimic și merg în nimic - ci și pentru că apariția apariției acestei lumi este mai întâi o direcție către lume și apoi o întoarcere la sine, ajungând astfel inevitabil la ceva care, tocmai pentru că este atins, este altul decât cel atins, și anume, acea alteritate care nu poate fi ființa-sine, identitatea, în care constă „eul”.

Dacă nu se abordează ființa de sine a „Eului” în care constă aparența aparenței lumii, adică fundamentul oricărei gândiri și acțiuni muritoare, orice reflecție filosofică, științifică, religioasă și artistică asupra „Eului” este suspendată în vid. Dar reflecția asupra „Eului” ia calea principală numai dacă, pe de o parte, identitatea aparenței cu sine însuși nu este înțeleasă ca *rezultat* al unei mișcări circulare a conștiinței de sine, ci ca *originea* identității aparenței aparenței și, pe de altă parte, numai dacă va veni momentul potrivit pentru ca Nebunia credinței în a deveni altceva să iasă la iveală - Nebunia de *a ajunge* la sine și, în ceea ce privește ființele lumii aparente, de *a ajunge* la altceva decât sine (adică de a deveni altceva) și, ajungând la altceva, de a fi altceva decât sine.

„MÂNA INTIMĂ” ȘI DESTINUL

1, APOCALIPSA ÎNCEPUTULUI, ȘANSA, DESTINUL

Oamenii au fost întotdeauna distruși de semenii lor și de natură. Și acum, peste tot, distrugerea este concepută și experimentată ca procesul care duce la neant . În scrierile mele, și așa cum s-a reamintit și în aceste pagini, se arată că acest sens al distrugerii (și producției) implică faptul că oamenii și lucrurile, în sine, nu *sunt* nimic și că este nevoie de o forță, naturală sau divină, pentru ca aceștia să poată ieși temporar din neant și să se întoarcă la el.

Dacă această convingere zace ascunsă adânc în om, ea este acum dominantă pe pământ , iar fața ei *ascunsă* este *foarte vizibilă* - este „Apocalipsa ” care se află *la început,* nu la sfârșitul timpului. Această convingere (voință, credință) este crima, măcelul originar, care apoi, în anumite forme ale sale, se străduiește să-și remedieze propria violență. Precaritatea lucrurilor este vizibilitatea acoperirii feței crimei, adică a convingerii

că

Lucrurile, ca lucruri, sunt non-lucruri, adică nimic. Într-adevăr, nimeni nu ar fi dispus să recunoască faptul că lucrurile, de exemplu soarele, nu sunt nimic. Dar cine nu este astăzi profund convins că totul este precar, destinat neantului și că, mai devreme sau mai târziu, chiar și soarele va fi anihilat? Scrierile mele indică legătura dintre această convingere și măcelul originar , convingerea că ființele nu sunt nimic: *Anticidul,* însăși esența nihilismului.

Și dacă, chiar fără să recunoaștem, suntem profund convinși că omul nu este nimic în sine si acționăm în spiritul acestei convingeri profunde, de ce nu ar trebui cei mai puternici, pentru a supraviețui, să-i distrugă pe cei mai slabi? De ce să ne mirăm dacă, chiar și prin nepăsarea celor puternici, natura (apa, focul, vântul, bolile) îi distruge mai presus de toate pe cei mai slabi?

În „Apocalipsa" originală (cu atât mai decisivă cu cât chipul ei nu este dezvăluit), oamenii și lucrurile au fost mai întâi așezați în mormântul neantului. Apoi, când moartea izbucnește vizibil, sosesc salvatorii. Chiar dacă sunt sublimi, au aceiași ochi ca și antreprenorii de pompe funebre. Confruntați cu devastările provocate de natură și de om împotriva lor înșiși, ce poate spune „cunoașterea noastră", în afară de aproape întotdeauna o încercare de a masca coșmarul în care omul crede că se află pentru sine însuși?

■ în sine nimic?

Conform cunoașterii timpului nostru, nu există forțe divine care să scoată lucrurile din neant și să le împingă înapoi în el. Devenirea lumii este un joc lipsit de sens. Omul este cel care dă sens lumii , care în sine nu are niciun sens. Moartea și durerea, producerea și

distrugerea oamenilor și a lucrurilor, sunt lipsite de sens.

Într-un dialog celebru de Leopardi, Natura îi spune islandezului, care îi vorbește în favoarea oamenilor : „Când te jignesc în vreun fel și prin orice mijloace, nu simt asta... așa cum simt de obicei, dacă te încânt sau îți fac bine,

10 „Nu știu.” Nu am niciun sens, spune el; dă-mi-l tu.

În sine, ieșirea din neant și întoarcerea la acesta este întâmplare, haos. Pentru a stăpâni nașterea și moartea, omul modern își construiește proiecte raționale (politico-economice , tehnico-științifice etc.). El crede că poate confirma acest lucru.

11 succes, dar, învăluite în întâmplare, chiar și succesele rațiunii nu pot fi altceva decât întâmplătoare. Este greu de admis, dar este o coincidență că conceptele științei au putere asupra lumii.

■

■ dacă există un set de regularități empirice riguroase pe care se bazează legile științifice. Durerea și moartea rămân fără răscumpărare.

Religiile („miturile”), pe de altă parte, își propun să -i mântuiască. Creștinismul își face vocea auzită mai ales aici. Dar consolarea religioasă este încredințată - credinței. Și credința este o dorință de a da sens lumii . În credința religioasă, lumea stă în fața noastră ca și cum ar fi înzestrată în mod inerent cu un sens divin. Dar chiar și în inima credinței religioase domnește coșmarul în care oamenii și lucrurile sunt îngropate în mormântul neantului și, prin urmare, trebuie salvate.

Creștinismul este o mare variantă a tradiției filosofice, pentru care însă nu credința , ci rațiunea,

dezvăluie adevăratul sens al lumii ca atare. Căci rațiunea *(epistema* adevărului), deasupra și în jurul devenirii lumii există adevăratul Dumnezeu, cel imuabil, care conține tot ceea ce este drag omului. Această grandioasă încercare de a răscumpăra durerea și moartea a eșuat. În propria sa esență (de asemenea, în mare parte ascunsă, dar, spre deosebire de ceea ce am numit „anticid" și „nihilism", în esență *accesibilă* și, deși rareori, realizată de Occident), gândirea filosofică a timpului nostru reușește să perceapă că, dacă ar exista un Dumnezeu și un adevăr imuabil, nu ar putea exista devenirea lumii, care totuși stă în fața noastră și trece prin noi - și, fără să știm, ne „jignește" și ne „încântă", cum spune Natura lui Leopardi - și pe care Occidentul o consideră drept „dovadă" supremă . Chiar și tradiția filosofică a Occidentului apare în cele din urmă ca o simplă dorință de a da sens haosului, întâmplării, neantului tuturor lucrurilor.

Omul se străduiește să supraviețuiască; mai presus de toate, încearcă să uite rădăcinile angoasei. Dar este inevitabil ca, încetul cu încetul, acestea să iasă la iveală. Pentru toată lumea. Este acesta ultimul cuvânt ? Sau ultimul cuvânt rezonează adânc în fiecare om, cufundat de voința de a da sens lumii? Să ne limităm la a observa aici că voința de a da sens lumii este o formă preeminentă a voinței de a domina lumea. Atât de gigantică și originală încât, în povestea biblică , omului i se încredințează de către Dumnezeu sarcina de a subjuga pământul, iar Dumnezeu însuși este conceput , prin această voință, ca Puterea care stăpânește peste toate lucrurile și este distribuitorul de putere creaturilor sale (astfel încât Dumnezeu, Omul, Natura și...)

(Celelalte puteri ale pământului sunt modul în care

voința de putere se vede și se concepe pe sine.) Voința nu este o „vinovăție” în sens moral: este inevitabilă (chiar dacă este destinată declinului). Se desfășoară doar în măsura în care este credința că lucrurile sunt - disponibile stăpânirii sale.

Însă a crede că oamenii și lucrurile sunt disponibile pentru dominație înseamnă a crede că sunt eliberate de orice legătură care îi unește în mod necesar cu ființa lor sau îi face dependenți de un Dumnezeu sau de un adevăr imuabil. Dominația necesită ca lucrurile să poată deveni altceva, iar în culmea acestei capacități - când filosofia timpului nostru discerne imposibilitatea a orice imuabil - necesită ca lucrurile să oscileze fără sens între ființă și neant și ca singurul lor sens să fie cel impus de dominator.

Voința originală este „pro-vocația” – „chemarea” care separă pământul de destin. Tot ceea ce li se întâmplă muritorilor este „răspunsul” destinului.

Dar există oare vreodată un moment în viață când conducătorul poate spune: „Da, exact asta am vrut să realizez”? Socrate a răspuns deja negativ . Tocmai pentru că uciderea și măcelul sunt cele care aduc ființele la neant și tocmai pentru că voința este ca lucrurile să devină altceva, voința (umană sau divină) vrea imposibilul. „Răspunsul” la „provocare” este întotdeauna *altul* decât ceea ce își dorește - întotdeauna altul chiar și atunci când te amăgești crezând că ai obținut ceea ce îți dorești. Și, mai mult sau mai puțin vizibil, celălalt *față* de ceea ce îți dorești este ceea ce produce dezamăgire, angoasă, durere.

Disperare, moarte. Ne amăgim singuri crezând că putem realiza. Oroarea distrugerii și a morții este „răspunsul” la coșmar și la „ provocarea” din care constă voința . Dacă voința ca atare (umană, divină) vrea imposibilul (și numai din acest motiv se poate spune că este „rea”), lucrurile nu sunt disponibile - dominației sale, adică sunt eterne, iar „răspunsul” la voință, oricât de oribil ar fi, nu este niciodată anihilarea sau crearea lucrurilor. *În afara Coșmarului* - în afara nebuniei credinței în a deveni altceva - lucrurile (umane și non-umane) nu sunt disponibile dominației. Nu sunt o devenire a altceva. Adică sunt eterne.

Însă, din moment ce lucrurile sunt eterne – toate, și prin urmare, și fiecare situație, relație, configurație a sensibilității și conștiinței – lumea nu este haos și nu se află în mâinile întâmplării. *În afara Coșmarului,* „răspunsul” la „provocarea ” voinței, oricât de oribilă, nu este niciodată crearea și anihilarea lucrurilor. Rugile apar acolo unde sunt incinerate cadavrele, iar viața care le-a precedat nu mai apare. Dar faptul că nu mai apare nu înseamnă că apare anihilarea sa . Apariția cenușii nu este apariția anihilării pădurii. Lemnul nu este cenușă . Tocmai din acest motiv nici măcar nu poate deveni - cenușă. Nu poate deveni acel altul al său care este cenușă. *În afara nebuniei voinței,* apar eternele. Mai întâi apare eternul, care este înverzirea pădurii, apoi apar eternele care sunt flăcările, apoi apare cenușa. Când eternul dispare (și, de exemplu, flăcările nu mai apar așa cum apare acum cenușa), es-

ele rămân în existență - au fost mereu acolo și vor fi mereu acolo. Tocmai din acest motiv totul se poate întoarce - și pământul care salvează de durere și moarte poate sosi (vezi E. Severino, *La Gloria,* Adelphi, Milano, 2001).

Soarta care duce în coșmarul voinței și al morții duce și în afara coșmarului. Heraclit spune: „Oamenii mor și sunt așteptați la lucruri pe care nu le speră și nu le bănuiesc .” Această zicală poate fi ascultată doar dacă vorbește în afara oricărei voințe. Și, pe de altă parte, este necesar ca durerea, eroarea, nebunia nihilismului și a măcelului să apară și să apară în carne și oase, pentru ca Bucuria și adevărul să poată apărea în carne și oase.

2. TURNUL SILOE ȘI CUZA

Dumnezeu nu-și abandonează copiii nici măcar atunci când sunt loviți de cea mai cumplită și nemeritată durere și moarte. Aceasta este învățătura creștină - înrădăcinată în înțelepciunea filosofică și dincolo de aceasta. Filosofia stoică se exprimase deja în aceiași termeni pe care Biserica a continuat să-i susțină de la începuturi.

Încă de la început, creștinismul a respins simetria dintre durerea umană și pedeapsa divină, dintre vinovăția umană și durere. Conturile nu se încheie în această viață, ci în următoarea. (Și cei puternici și fericiți au găsit în această doctrină creștină multe motive de bucurie pentru starea lor.) În *Evanghelia după Luca* (13), celor care i-au povestit despre multul sânge al

galileenilor pe care Pilat îl vărsase, amestecându-l cu cel al jertfelor lor, Isus a răspuns: „Credeți că acești galileeni erau mai păcătoși decât toți ceilalți galileeni, pentru că au suferit în felul acesta ? Nu, vă spun; dar dacă nu vă pocăiți, veți pieri cu toții la fel. Sau credeți că acei optsprezece, peste care a căzut turnul Siloamului și i-a ucis, erau mai vinovați decât toți ceilalți locuitori ai Ierusalimului? Nu, vă spun.” Așa cum Dumnezeu nu-și abandonează copiii nici atunci când durerea și moartea îi persecută cel mai aspru, tot așa durerea și moartea nu sunt un semn al vinovăției celor care le suferă. Putem îndrăzni să spunem că calvinismul, care vede succesul lumesc ca aprobare și protecție a lui Dumnezeu, a uitat acest mare pasaj din Evanghelie.

Aceasta însă ne lasă în îndoială, pentru că imediat după aceea, Isus adaugă: „Dar dacă nu vă pocăiți, toți veți pieri la fel”. Rămâne în îndoială pentru că cuvintele lui Isus devin ambigue. De fapt, dacă „cine nu se pocăiește” – cum spune Isus – va pieri în același fel ca cei care nu erau mai păcătoși și mai vinovați decât alții, atunci cei nepocăiți sunt loviți de moarte „în același fel”, adică în acel mod chinuitor și ruinos, tocmai pentru că sunt vinovați și păcătoși – tocmai pentru că nu s-au -pocăit pentru păcatele lor. Da, moartea îi lovește în acest fel nu numai pe cei care nu sunt mai vinovați decât alții, ci și pe cei care s-au făcut vinovați nefăcând pocăință – iar moartea este deja aici, pe pământ, pedeapsa pentru păcatele lor. Această contradicție (sau nedreptate?) devine mai complicată, pentru că dacă s-ar putea suspecta o oarecare vinovăție la bogații care își petrec vacanța în țările săracilor, săracii – Isus o spune din nou – cu greu pot fi considerați purtători ai unui mare păcat.

„Fericiți cei care plâng”. Fericiți – prin urmare nevinovați . Și aici se neagă încă o dată că plânsul, durerea și moartea sunt pedepse, deoarece sunt plânsul, durerea și moartea celor „fericiți”. (Rămâne adevărat că cuvintele Bisericii și ale creștinismului sunt cuvinte ale credinței; iar credința are îndoială în inimă, iar îndoiala se strecoară, lăsându -l pe celălalt dezamăgit.)

Conform concepției filozofico-religioase occidentale , orice s-ar întâmpla, Providența nu dă niciodată greș. Pentru cultura timpului nostru, însă, lumea nu are sens, iar puținul pe care reușim să-l percepem în ea suntem noi înșine cei care îi dăm sens. Care dintre aceste două convingeri ar trebui să ne ținem cu tărie? Niciuna. Pentru că ambele, în cele din urmă, au același suflet. Ambele cred , de fapt, că omul și lucrurile sunt pradă neantului. Și acest lucru este imposibil. Dacă există sau nu o Providență care veghează asupra prăzii este cu siguranță de mare importanță, dar este subordonată convingerii că lucrurile sunt pradă - pradă neantului. Dacă lăsăm deoparte această ordine de considerații de data aceasta, pe care am atins -o în paginile anterioare, trebuie adăugat, totuși, că perspectiva conform căreia lumea nu are sens și este întâmplare este rezultatul inevitabil al gândirii filosofice a timpului nostru. Foarte puțini sunt capabili de

să discernem această inevitabilitate. Prin urmare, da, este corect să afirmăm – așa cum se spune adesea – că în tragediile naturale, „moartea în masă” se prezintă „sub steagul aleatoriului absolut”; dar trebuie adăugat și că problema începe în acest punct: adică, este vorba de a vedea pe ce bază se afirmă aleatoriul absolut al evenimentelor și, în esență, al lumii. Este vorba, cu alte cuvinte, de a ști cum să abordăm esența filosofiei contemporane, a cărei greutate decisivă în istoria civilizației noastre constă tocmai în a fi scos la iveală (și adesea inconștient) acel fundament.

Însă trebuie menționat și faptul că creștinismul (și tradiția filosofică), deși prin imaginile și metaforele limbajului religios (și, în ceea ce privește această tradiție, deși printr-o structură conceptuală a cărei distrugere era inevitabilă), percepe cumva că destinul domină lumea, care, prin urmare, nu este în mâinile întâmplării. Croce spunea că credința creștină în Providență nu diferă substanțial de fatalismul stoicilor. Și din acest motiv, în ciuda afirmației sale „nu pot să nu mă numesc creștin”, el se distanțează de providențialismul creștin . În schimb, apropierea creștinismului de destin - adică de ceea ce este mai presus de zei (și, prin urmare, și de Dumnezeul creștin) și de oameni - ar putea fi un semn al nobleței filosofice a creștinismului. Rămâne adevărat că marea sarcină a cunoașterii noastre este tocmai descifrarea sensului autentic al *destinului,* sensul autentic care a depășit întotdeauna și va depăși întotdeauna orice sens atribuit acestui cuvânt de-a lungul întregii istorii a muritorilor. Adică, nu pentru că există această sarcină se poate ajunge la manifestarea destinului, ci pentru că destinul a

fost dintotdeauna manifest (și manifestarea sa face posibilă manifestarea lumii în fiecare om) poate exista sarcina de a-l aduce în limbaj.

Stând „deasupra” zeilor și oamenilor, destinul, în sensul său cel mai adevărat, nu este un demiurg care își exercită puterea asupra a ceva. El „stă deasupra” pentru că vede că fiecare Dumnezeu și fiecare muritor , așa cum au fost concepuți de-a lungul preistoriei și istoriei occidentale, sunt forme de credință în devenirea altceva a lucrurilor și în capacitatea de a le face să devină altele, adică sunt forme de credință în imposibil ; astfel încât această credință, acolo unde există - și gândirea contemporană, în esența sa, demonstrând imposibilitatea lui Dumnezeu demonstrează imposibilitatea ca Dumnezeu să fie purtătorul unei astfel de credințe - este o iluzie.

3. HRISTOS ȘI SPINOZA: „MÂNA INTIMĂ” CARE ÎI CONECTEAZĂ...

Filosofia s-a născut cu dorința de a fi liberă: independentă de mituri, credințe, religii, opinii, instincte, obiceiuri sociale, precum și de orice constrângeri și porunci care vin din afara a ceea ce scoate la lumină, numind-o „adevăr”. Dar, de-a lungul istoriei sale, filosofia s-a plasat întotdeauna în raport cu toate aceste forțe, de care nu intenționează să se ghideze, să le investigheze sensul și consistența: mai ales cu religiile monoteiste (și cu puterea politică) – și în special cu creștinismul. În cadrul marii epoci a tradiției

filosofice, adică a gândirii care plasează Eternul deasupra sau în inima Timpului și la temelia sa, Spinoza este cu siguranță cel mai îndepărtat de lumea religioasă. Se poate spune – așa cum s-a spus într-adevăr – că sistemul lui Spinoza este într-adevăr „cel mai radical și alternativ sistem din istoria filosofică a Occidentului după venirea lui Hristos”?

Povestea acestui mare, integru și pașnic gânditor evreu este bine cunoscută. A fost expulzat din sinagogă și condamnat nu numai de evrei, ci și de creștini, protestanți și catolici, și chiar de state. In ciuda - admirației unui mic cerc de prieteni, a fost considerat „cel mai impiu și periculos om al acestui secol”, așa cum a scris Amauld, aprobat de Leibniz (care, însă, în 1671, i-a trimis propria lucrare, „Notificare despre progresul opticii”, lui Spinoza, pe care l-a recunoscut ca *având* „o expertiză remarcabilă în optică”) . (să- l judece). Chiar și Boyle, marele precursor al chimiei moderne, aflat indirect în contact cu Spinoza, a contribuit la denunțarea impietății sale. „Un teist, fatalist, materialist, profanator al Scripturii și al oricărei religii, corupător al moralității și al însăși coexistenței umane”: acestea, își amintește Mignini, au fost principalele acuzații aduse filosofului.

Dar în ziua de Crăciun din 1784, Herder i-a dat lui Goethe *Opera Posthuma* lui Spinoza: „Fie ca sfântul Hristos să-l aducă astăzi, ca dar al prieteniei, pe sfântul Spinoza ”; „Fie ca Spinoza să fie mereu sfântul Hristos pentru tine ”. Urât sau uitat timp de un secol, începând cu ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea, gândirea lui Spinoza a fost recunoscută în toată puterea sa. Jacobi, Fichte, Schelling, Herder, Goethe, Schiller, Lessing, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Borges,

Einstein, se numără printre arhitecții și martorii acestei renașteri . Care este relevantă și astăzi – mai ales pentru tezele sale despre relația dintre Stat și Biserică, credință și rațiune, și pentru apărarea democrației. „Libertatea de a filosofa”, citim pe frontispiciul Tractatus *theologico-politicus* , „poate fi acordată fără a dăuna evlaviei și păcii Statului, dar, în egală măsură , nu poate fi luată fără a lua evlaviei și păcii Statului”. Pe fundalul acestor teme, decizia filosofului de a „căuta un bine adevărat și împărtășibil”: „ceva datorită căruia , odată descoperit și dobândit, m-aș bucura de o bucurie continuă și supremă pentru totdeauna”.

Acest bine este Dumnezeu. Un Dumnezeu, cu siguranță, foarte diferit de cel conceput de filosofie după mesajul creștin: de exemplu, nu este o persoană, nu are voință sau scopuri, include natura și, prin urmare, și ceea ce oamenii cred în mod eronat a fi rău și păcat. *Și totuși,* posedă acele caracteristici de putere și eternitate, care sunt tipice pentru fiecare mod în care tradiția filosofică a gândit divinul. Ar fi o chestiune de a înțelege că, chiar și *la rădăcinile* unei filosofii precum cea a lui Spinoza, atât de îndepărtată de obiceiurile conceptuale (deși mari) ale civilizației occidentale, se află însăși esența acelor obiceiuri, trăsătura decisivă în comparație cu care diferențele profunde dintre Spinoza și adversarii săi se estompează în fundal . „La rădăcini”, spunem noi; pentru că ar fi o chestiune de
să coborî până la fundul abisului peste care este suspendată gândirea omului occidental și acum a omului planetar.

Încă de la începutul Eticii, capodopera sa, Spinoza - distinge ceea ce există în mod necesar, adică nu este

niciodată inexistent și este Dumnezeu, Eternul, de ceea ce nu există în mod necesar, în sensul că nu există întotdeauna și este mulțimea „lucrurilor produse de Dumnezeu", existente în Timp. Acum, în esență, radical *mai decisiv* decât modul în care Spinoza „dovedește" existența lui Dumnezeu - și mai decisiv decât orice altă „demonstrație" a unei astfel de existențe propusă de-a lungul istoriei gândirii occidentale - este convingerea că lucrurile lumii nu există în mod necesar: în sensul, tocmai, că ele nu există întotdeauna (chiar dacă apar în mod necesar). Spinoza împărtășește această convingere cu orice altă formă (inclusiv religioasă, prin urmare) de gândire occidentală. Chiar și experiența religioasă care se formează în jurul lui Hristos este complet cufundată în această convingere.

Se va spune: este evident că îl împărtășește! De fapt, este adevărul cel mai evident dintre toate! Și astăzi se adaugă: este singurul adevăr evident! - Această zicere și această adăugire sunt inevitabile. De fapt, chiar dacă chestiunea este departe de a fi ușor de înțeles, esența omniprezentă *a* civilizației occidentale este tocmai - convingerea că lucrurile lumii nu există întotdeauna și că existența lor inutilă este dovada originală sau chiar, așa cum se convine acum, singura dovadă absolută.

De ce, atunci, să pierdem timpul cu ceea ce astăzi rămâne singurul adevăr incontestabil și nu imposibil de înțeles?

Ar trebui, în schimb, să ne străduim să risipim puțin ceața incertitudinii care învăluie viața umană? Să - încercăm să răspundem astfel: pentru că ceea ce pare a fi singurul adevăr cu adevărat incontestabil este, de fapt, eroarea cea mai profundă și chiar cea mai ascunsă. Dar cum am putea îndrăzni să spunem asta? Ce presupunere ! Prezumția este și mai mare dacă luăm în considerare faptul că, chiar și pentru știința modernă, lucrurile lumii nu există întotdeauna: ele sunt, după ce n-au fost, și se întorc la neființă: ele ies la iveală temporar din neant.

Desigur, aceasta pare o mișcare îndrăzneață și presumptuoasă. Cu toate acestea, aceasta clarifică de ce afirmăm că până și o filozofie precum cea a lui Spinoza, atât de îndepărtată de obiceiurile morale și conceptuale ale Occidentului creștin , este totuși profund solidară cu esența cea mai profundă a acestor obiceiuri. Nietzsche (care îl vede pe Spinoza drept gânditorul „cel mai apropiat” de el) împărtășește și el această solidaritate.

Apoi, trebuie să luăm în considerare nebunia acelei esențe. A crede că lucrurile apar și se întorc în neant - fie prin Dumnezeu, fie prin ele însele - nu este oare a crede că lucrurile nu sunt nimic? Nu este oare a crede că ceea ce este nimic nu este nimic? Și nu este această credință cea mai teribilă și violentă mână? Nu ucide ea oameni și lucruri în modul cel mai original și radical , modul care stă la baza violenței vizibile pe care oricine este capabil să o perceapă? Pe temelia acestei credințe, orice sfințenie este leagănul crimei și al oricărei alte forme de anihilare.

Desigur, este incontestabil că pentru Spinoza (în urma lui Seneca și a stoicismului în general) deciziile umane și toate lucrurile se întâmplă printr-o „necesitate

fatală” *{fatalis necessitas)*. ; că nimic nu poate exista altfel decât așa cum există și că, prin urmare, totul este necesar. Dar în sensul că totul în lume *este în mod necesar generat și corupt* : nu în sensul că nu este generat și corupt. Faptul că astfel de lucruri ies din neant și se întorc la el urmând sau nu urmând o cale inevitabilă indică două perspective care, oricât de puternic opuse, au totuși în comun convingerea decisivă și abisală: că lucrurile lumii nu sunt nimic. Aceeași convingere care unește în esență experiențele în care, de-a lungul istoriei occidentale, un Dumnezeu este plasat la cârma producției și distrugerii lucrurilor și experiențele în care se crede că o astfel de producție- distrugere nu are nevoie de niciun Dumnezeu. Această convingere comună este „mâna intimă”, absolut mai intimă (și teribilă) decât ar putea presupune Herder, atunci când, îndreptându-se către „sfântul Hristos” și „sfântul Spinoza”, întreabă: „Ce mână intimă le unește pe cele două într-unul singur”?

4. ... ȘI COMBINĂ ȘANSA, DIVINUL ȘI TEHNICA...

Dezvoltările în biologie au supus teoria evoluției unor critici profunde, dar aceasta se menține fermă la pietrele sale de temelie: natura aleatorie a producerii moștenirii genetice și selecția naturală. Referitor la prima , într-un pasaj binecunoscut din *Întâmplare și necesitate,* Jacques Monod scrie că „ întâmplarea - *singură este la* originea oricărei noutăți, a oricărei

creații din biosferă. Întâmplarea pură, numai întâmplarea, libertatea absolută, dar oarbă, este chiar la rădăcina prodigiosului edificiu al evoluției: astăzi această noțiune centrală de

„Biologia nu mai este o ipoteză printre multele posibile sau cel puțin concepute, ci este *singura* concepută, deoarece este singura compatibilă cu realitatea așa cum ne-o arată observația și experiența” (Mondadori , Milano, 1970, pp. 95-96). Monod se referă explicit la conceptul democritean de întâmplare: biologia percepe legătura sa cu filosofia greacă, dar nu-i înțelege încă forța - lucru pe care următorul text își propune să-l reamintească.

Pe de altă parte, biologia de astăzi folosește pe scară largă conceptul de „program”, derivat din teoria informației: în cromozomii unui embrion există un „plan”, un „program” (sau „informație codificată”) care îi ghidează dezvoltarea . Salvador Luria observă: „Viața urmează un program”, care este „ansamblul de potențialități încorporate în substanța genelor”. Și aici, conceptul biologic de „program” este strâns legat de conceptul aristotelic de „potențial”. Intr-adevăr, „programul” este modul în care „potențialul ” este configurat în domeniile biologic și informatică. Și aici se percepe legătura dintre biologie și filosofia greacă (recunoscută explicit, de exemplu, de epistemologul Georges Cangui-Ihem); dar nici măcar aici nu se înțelege puterea acesteia.

Conceptul aristotelic de „potență” ghidează întreaga civilizație occidentală – și, prin urmare, întreaga dezvoltare a cunoașterii științifice. Nu este surprinzător faptul că Werner Heisenberg a afirmat că „undele de

probabilitate” care produc fenomene „pot fi interpretate ca o formulare cantitativă a conceptului aristotelic de *dinamism* al *posibilității,* numit ulterior și sub - denumirea latină *de potentia”. Dar* nici măcar el, ca om de știință, nu poate privi înapoi pentru a vedea grandoarea acestui concept.

17 „Unda probabilității” are însă multe de învățat - despre modul în care biologia înțelege conceptul de „program”. Trebuie să ne învețe că știința trebuie să lase în urmă orice „necesitate” și că biologia nu poate concepe moștenirea genetică ca ceva care, „după ce a părăsit domeniul întâmplării pure, intră în cel al necesității, al celor mai inexorabile determinări”, așa cum susține Monod. Înlocuind „necesitatea” cu „elasticitatea” acelei moșteniri, se poate spune că François Jacob l-a ascultat într-un fel pe Heisenberg. Dar ascultarea matricei grecești a întregii științe trebuie să devină mult mai atentă.

«Caz» traduce cuvântul grecesc *automat,* „...ceea ce înseamnă literalmente „ceea ce tinde, se mișcă și se produce pe sine”. Este cuvântul folosit de Democrit - dar și de Aristotel. Dacă privim la ceea ce este în jurul *automatului,* nu găsim nimic care să explice de ce acesta tinde, se mișcă, se produce pe sine. Adică, găsim neantul . În jurul și în spatele *automatului* există *neantul, neființa* sa : el nu este *nimic.* Mișcându-se și producându-se „prin sine”, el se mișcă și se produce pe sine pornind de la propriul său *neant.* Astăzi vorbim în treacăt și în grabă despre „neant”.

și de „neființă”, fără a realiza sensul profund al acestor cuvinte și, mai ales, al cuvântului „ființă”. Filosofia l-a scos la lumină , la nașterea sa.

Însă atunci când filosofia vorbește despre „ființă” și „neființă”, ea le gândește în primul rând în raport cu *devenirea* lumii. Aluziem la ceva ce contrastează radical cu modul în care tradiția occidentală înțelege întâmplarea și devenirea . Este vorba, de fapt, de a înțelege că întâmplarea nu este o formă particulară și mai mult sau mai puțin răspândită de devenire, ci că, având în vedere modul în care Occidentul înțelege devenirea, *devenirea,* ca atare, *este întâmplare:* prin urmare, este întâmplare chiar și atunci când, așa cum se întâmplă tocmai în tradiția occidentală, devenirea este înțeleasă ca fiind ghidată de Minte sau de Providența divină și creată de aceasta; și este întâmplare și atunci când se prezintă cu acele forme foarte înalte de regularitate care au fost treptat scoase la iveală de omul de rând și de știință și considerate inițial ca o manifestare a conexiunilor necesare (determinist-cauzale) dintre lucruri.

Pentru Aristotel, embrionul este „potențial” om , adică este „programul” urmat de viața umană pe măsură ce se dezvoltă. Embrionul *devine* om în sensul că *își realizează* propriul program (propriul său ADN, așa cum spune genetica astăzi). Dar înainte de existența (adică „ființa”) omului, această *realizare nu* exista, adică „nu era”, nu era nimic. Iar biologia se exprimă, precis, continuu, cu afirmații precum aceasta (a lui Jacob): că evoluția a produs „fenomene care *nu existau anterior pe pământ”.* Fără cuvintele „a exista”, „ a nu exista”, „a fi”, „a nu fi” și sensul lor , știința ar rămâne

mută și lipsită de gândire. Și la fel ar face orice altă limbă. (Limbile fără copule, spunând ceea ce corespunde cu „Casa este mare”, nu intenționează să producă o *listă* în care „casa” este primul termen și „mare” al doilea, ci mai degrabă intenționează *să trimită* al doilea termen la primul - referința care este exprimată precis de copulă.)

A afirma că embrionul este „potențial” uman înseamnă, prin urmare, a afirma că, în embrion, ființa umană *realizată* nu este nimic: se crede, desigur , că programul unui anumit individ uman există deja, dar nu și realizarea acelui individ . *Programul, care există deja, este, prin urmare, legat de neființa (nimicul) propriei sale realizări.* În raport cu programul, această realizare nu este accidentală: programul este „explicația” și anticiparea sa. Dar, din moment ce realizarea este nimic atunci când ființa umană realizată nu există încă, rezultă că nimicul său nu poate fi o „explicație” sau o anticipare a viitorului: este un nimic al explicației și anticipării. Dacă programul anticipează ceea ce este nimic, nimicul, în măsura în care este anticipat, este nimic, iar dacă *nu este* nimic, nu este anticipat. Și este nimic în măsura în care *nu este* anticipat; dar atunci conceptul de „program” se prăbușește. Aceasta înseamnă că, tocmai pentru că este produs din propriul său neant, realizarea programului este o „autoproducție”, o străduanie, o mișcare, o producție care nu are nimic în spate și este, prin urmare, un *automat,* o *întâmplare.* Programul este o forță care intenționează să ghideze ceva (propria sa realizare) care, în virtutea neantului său originar, nu poate fi ghidat de nimic. Dacă realizarea ar fi anticipată, explicată și

ghidată de program, nu ar putea fi ceva ce anterior „nu exista”, adică nu era nimic. Prin urmare, însăși modalitatea în care programul ghidează evoluția - indivizilor și a speciilor nu poate fi decât aleatorie, fortuit. Dacă tot vrem să vorbim despre „ghidare”, relația dintre program și realizarea sa (sau dintre „genotip” și „fenotip”) nu poate avea decât un caracter „probabilistic” (precum „unda de probabilitate” a lui Heisenberg).

Însă *același lucru* se întâmplă și în relația dintre - „Programul” divin și creaturile sale, care, deși anticipate și explicate de „Program”, conform teologiei creștine sunt create de acesta *ex nihilo sui et subiecti.* „din faptul că nu au fost nimic și din nulitatea materiei *(subiecți)* din care sunt făcute”. În ciuda faptului că au în spate Programul divin , lucrurile lumii, în măsura în care sunt create *ex nihilo,* sunt întâmplări, există prin întâmplare. Întâmplarea prevalează asupra Providenței, care în istoria occidentală își propune în schimb să fie explicația și anticiparea absolută a creaturilor, menținând în același timp, contradictoriu, nulitatea lor originară, adică ființa lor inițial un nimic care nu poate în niciun fel explica și anticipa realizarea lor . Creația divină a lumii însăși este întâmplătoare, în ciuda celei mai ferme intenții de a vedea în ea cea mai radicală negație a întâmplării.

Creaționismul și cele mai intransigente forme de evoluționism se află, așadar, pe același plan : sunt mari variațiuni ale aceleiași Teme, Tema devenirii , înțeleasă ca evoluție de la potențialitate la actul care o realizează și, *prin urmare* , ca evoluție de la neființă la ființă. Dacă cineva este capabil să coboare în *subsolul* filosofiei

(adică a *sufletului)* timpului nostru, percepe legătura esențială care unește evoluția (devenirea) și întâmplarea. Devenirea este întâmplare; și nicio necesitate nu poate caracteriza programele informatice, biologice, metafizice, teologice , pentru că, dacă ar exista, ar explica și anticipa *întregul* viitor și, prin urmare , l-ar dizolva pentru că ar dizolva neantul a ceea ce nu este încă: ar dizolva devenirea și evoluția a căror explicație și anticipare o astfel de necesitate ar dori să fie: ar dizolva acea devenire care, chiar pentru prietenii programelor lumești sau divine , este dovada supremă.

acest *subsol* vede că evoluția nici măcar nu poate avea un scop necesar. Tocmai pentru că nimicul originar al lucrurilor nu explică și nici nu anticipează viitorul lor, iar realizarea lor este „libertate absolută”, evoluția este „oarbă ”, nu poate avea nicio altă direcție decât cea care, de fapt, din întâmplare, se produce și este de fapt observabilă. Dacă ar avea un scop inevitabil, acesta ar fi din nou programul care dizolvă nimicul viitorului și devenirea lumii. Dacă „direcția” fenomenelor biologice este un fapt simplu, observabil (și nu o „necesitate”: devenirea lumii „nu are sens”), scopurile umane rămân (sensul pe care îl dă lucrurilor): rămâne lupta lor pentru supraviețuire , care este repropusă și prelungită în - dimensiunea conștientă, așa-numita „selecție naturală”, conform unui tip de „evoluție” în care voința aparatului științifico-tehnologic de a crește infinit capacitatea de a atinge obiectivele prevalează de fapt asupra celorlalte scopuri ale civilizației occidentale și planetare. - Prevalează, așadar, „selecția artificială”, care își propune să ghideze – conform legilor statistico-probabilistice ale științei – însăși „selecția naturală”.

Oricât de paradoxal ar părea, „teoria evoluției” și, în general, a devenirii, este cea mai coerentă întruchipare a teoriei creației divine a lumii; este cea mai coerentă variațiune a Temei devenirii. Dar această Temă este cea care nu este niciodată discutată în sensul ei cel mai profund. Este mai mult sau mai puțin con-

*

considerat în mod conștient ceva de neatins , astfel încât tot ce a avut loc în istoria Occidentului, și acum a planetei, este tocmai secvența variațiilor sale. Acum poartă pe umeri întreaga istorie a Pământului. Nu este acesta deja un motiv suficient pentru a ne opri în sfârșit, a ne întoarce și a-l privi în față (și a-l scutura pentru a vedea în ce măsură nu se va lăsa dezrădăcinat)?

5. ... ȘI HRISTOS ȘI DIAVOLUL — ÎN PRIVIREA DESTINULUI

Nenumărate interpretări au fost inspirate de „ - Legenda Marelui Inchizitor”, „poemul” pe care Dostoievski îl pune pe Ivan Karamazov să-l recite. Să revenim încă o dată la această temă (vezi în special E. Severino, 77 *muro di pietra,* Rizzoli, Milano, 2006), dar să indicăm câteva caracteristici suplimentare pe lângă cele pe care le-am luat deja în considerare.

În timpul Inchiziției, Isus se întoarce încă o dată printre oameni, la Sevilla, și vindecă și învie morții, așa cum a făcut și odinioară. Dar Marele Inchizitor îl închide și, noaptea, îi aruncă toate cuvintele urii sale. Xavier Tilliette, de la Institutul Catolic din Paris,

consideră pe bună dreptate „Legenda” unul dintre cele mai înalte momente ale reflecției filosofice asupra Bibliei (Z *Filosferi leggono la Bibbia,* Queriniana, Brescia, 2003). Bătrânul Inchizitor îl acuză pe Isus că nu l-a ascultat pe Diavol care l-a ispitit în deșert. Pentru Ivan și interpreții săi, antagonismul dintre Isus și Inchizitor este fără îndoială. Dar este problema atât de simplă?

Bătrânul, care pentru Ivan este întruchiparea Bisericii Catolice, îi spune lui Isus: „De mult timp nu mai suntem cu tine, ci cu *el”,* cu Diavolul, „spiritul inteligent și teribil... al autodistrugerii și al neființei”, „al morții și distrugerii ” și, în același timp, „spirit etern și absolut”. Bătrânul este cu *el* nu pentru că vrea să-i anihileze pe oameni, ci pentru că, iubindu-i, nu poate decât să -i înșele: îi înrobește pentru a-i face fericiți până la - mormânt, dincolo de care „nu vor găsi decât moartea”, nimicul. Înșelăciunea și supunerea îi protejează de nefericire, durere și chin.

Într-adevăr, el îl acuză pe Isus că ar fi vrut ca oamenii să fie *liberi,* în credința în el, în iubire, în alegerea dintre bine și rău. Dar oamenii „se tem și fug” de libertate, „întrucât nimic nu a fost vreodată mai intolerabil pentru om și pentru societatea umană decât libertatea”: „nimic mai seducător”, „dar nici nimic mai chinuitor” decât „teribila povară” din care constă. Isus l-a făcut pe om nefericit.

Și astfel, antiteza dintre Iisus și Bătrânul este incontestabilă . Dar nu există oare, de asemenea, între ei, o *înțelegere,* o *intimitate* mult mai profundă decât dragostea lor comună pentru umanitate, mult mai profundă decât toate trăsăturile comune pe care le

sugerează și de care este conștient Dostoievski ? Și mai profundă decât tot ceea ce spune cultura noastră despre libertate și moarte? Nu există oare și aici o „mână intimă” care le unește pe cele două într-una singură? Să încercăm să o evidențiem.

Pentru Ivan, atât moartea, spiritul Demonului, cât și libertatea sunt chinuitoare. Bătrânul spune că „liniștea și chiar moartea sunt mai dragi omului decât libera alegere între bine și rău”; și totuși o mare parte din opera Inchizitorului are ca scop protejarea oamenilor de angoasa cauzată de cunoașterea faptului că „dincolo de mormânt vor găsi doar moartea”, nu o „răsplată cerească și veșnică”. Dar – să spunem – libertatea și moartea sunt ambele chinuitoare, pentru că dacă distrugerea , generată de spiritul morții, este gratuită (Demonul este liber în opoziția sa față de Dumnezeu, înfigând - înțepătura morții în sine și în lume), și libertatea este în sine distructivă. În forma sa vizibilă, de fapt, distrugerea cade asupra lucrurilor, dar după ce le-a permis să se nască și, pentru o vreme, să trăiască. Dar libertatea de a alege este și mai distructivă. Când alege ceva, respinge altceva, iar acest altul, care nu este ales, nici măcar nu-l lasă să se nască. Distrugerea arde copacul , libertatea vlăstarul. Reduce însăși posibilitatea de a te naște și de a exista.

S-ar putea argumenta că libertatea dorită de Isus este cea care alege binele și că această alegere nu este distructivă, ci constructivă, creativă, „edifică”. Dar dacă toți oamenii ar fi ales binele și, prin urmare, toți ar fi fost constructivi, „edificatori”, creativi, ce ar exista acum din întreaga istorie umană, istoria pe care o cunoaștem, cu siguranță plină de orori, păcate și violență, totuși

considerată dimensiunea în care (deocamdată, după unii) omul s-a împlinit vizibil , singura patrie și locuință care i-a fost dată până acum? Dacă toți oamenii ar fi ales în mod liber binele și ar fi fost constructivi și edificatori, nimic din această patrie și locuință a noastră, oricât de teribilă ar fi, nu ar exista; alegerea binelui i-ar fi ars sămânța și mugurele , ar fi distrus însăși posibilitatea ei.

S-ar putea totuși argumenta că, dacă binele ar fi fost ales, împărăția cerurilor ar fi existat deja pe acest pământ. Dar *nu ar fi fost această împărăție, voită liber de* om ca ziditor, distrugerea împărăției pământului (așa cum în Apocalipsa creștină, noul pământ și noul cer - necesită distrugerea celor vechi)? Anticiparea - împărăției cerurilor ar fi distrus posibilitatea a tot ceea ce omul a fost până acum. (Și o lume făcută doar din bine *nu se poate* opune răului: pentru a i se opune și a-l cuceri, răul nu trebuie să fie nimic, ci trebuie să existe, iar victoria asupra lui nu trebuie să fie anihilarea lui; adică, nici măcar în acest caz nu este imposibil să faci răul să devină *altceva* decât ceea ce este și, prin urmare, nici măcar acel al său care este neantul.)

Trebuie adăugat că, dacă libertatea este distructivă, sclavia este însăși un efect al distrugerii. Tirania și orice formă de despotism devastează umanitatea. Și distrug libertatea – adică distrug forma de distrugere în care constă libertatea – fără a scăpa de distrugere. Desigur, cu toții preferăm libertatea sclaviei, dar acest lucru nu ar trebui să ne facă să credem că problema existenței sociale se rezolvă prin întărirea acestor preferințe ale noastre, poate prin reflecție politică – sau religioasă. Da,

avem aceste preferințe, dar le exercităm suspendați deasupra unui abis în care cultura noastră se chinuie să întrezărească.

Diferitele forme de creativitate distructivă și - distructivitate creativă se luptă între ele, iar cea mai puternică prevalează. Schumpeter a vorbit despre „distrugerea creativă” a capitalismului; dar acum, asupra capitalismului însuși, prevalează distrugerea creativă a tehnologiei, adică libertatea tehnologiei, care, la rândul ei, planează deasupra acestui abis. Vom începe să privim în adâncurile lui?

Libertatea și sclavia — și, de asemenea: afirmarea - libertății și a fatalismului — au același suflet, o „mână” le unește intim. Acest suflet este credința că ființa în care constă decizia iese din neant și se întoarce la el (adică este rezultatul unei deveniri a altuia, din neant, și este o devenire a acelui altul, din decizia care este neantul) — credința care aparține credinței că ființele ca atare sunt această proeminență provizorie din neant. În această credință „ontologică” (adică credința în interacțiunea dintre „ființă” și „neant”) culminează credința în devenirea a altuia a lucrurilor, care în istoria muritorilor precede forma ontologică a devenirii a altuia, adică forma „europeană”.

Și pe fundamentul acestui apogeu „ontologic” al credinței în a deveni altceva se dezlănțuie atât distrugerea libertății, cât și cea a sclaviei, atât distrugerea afirmării libertății, cât și cea a fatalismului. Numai pentru că cineva crede în oscilația lucrurilor între „ființă” și „nimic” se poate crede liber să le împingă în „ființă” și „nimic”, așa cum se poate crede că venirea și plecarea lor între „ ființă” și „nimic” este un proces fatal,

complet îndepărtat de orice libertate și contingență.

În privirea destinului — care stă la temelia oricărei noastre priviri — se pare în schimb că variația conținutului care apare nu este crearea și distrugerea lucrurilor, ci apariția și dispariția lucrurilor, adică a eternului. Adică, destinul este și inevitabilitatea drumului omului pe pământ — și a oricărui drum. Nu numai că este imposibil ca ceva să iasă din neant și să se întoarcă la el (și, ca de obicei, cuvântul „lucru” este prezent în sensul său cel mai larg — cel în care doar neantul nu este lucru), nu numai, adică, fiecare ființă este eternă, dar este și imposibil ca...

cele eterne s-ar fi putut manifesta în moduri diferite și pe alte căi decât cea în care se manifestă de fapt (vezi E. Severino, *De stino della necessario,* cit., cap. in - iv).

Calea inevitabilă a manifestării eternului nu este, așadar, ca în libertate, distrugerea unei semințe care nu va vedea niciodată lumina . Tot ceea ce poate crește a crescut deja pe deplin dintotdeauna și pentru totdeauna. Bogăția sa infinită și eternă se manifestă treptat în privirea destinului, adică în esența omului.

TIPĂRIREA A TERMINAT ÎN IULIE 2010 ÎN AZZATE
DE LA CONSORȚIUL ARTIZANAL «LVG»

Tipărit în Italia